خصائص التشريع الإسلامي
دراسة مقارنة بالقانون الوضعي

د. عباس حسني

المقدمة

الحمد لله كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله، وعلى آله وصحبه الكرام، عدد ما أحاط به علم الله عز وجل، وخط به قلمه، وأحصاه كتابه.

وبعد، فقد أنزل الله تعالى شريعته الخاتمة لكي ينهل منها الناس إلى يوم القيامة، ومن ثم جعلها شريعة كل العصور، فهي واجبة التطبيق في كل زمان ومكان، ومن ثم فقد أُنزلت صالحة لكل زمان ومكان، حتى تكون حجة يوم الدين على كل من جاء بعد بعثة سيد المرسلين عليه وعليهم أفضل الصلاة والتسليم، وبُلغ بها البلاغ المبين.

هذا ولئن كان قد أتى على المسلمين حين من الدهر نكصوا فيه على أعقابهم، تاركين شريعة الله وراء ظهورهم، ومستقبلين لقوانين بشرية، ما أنزل الله بها من سلطان، فإنه قد آن الأوان لكي يثوب المسلمون إلى رشدهم، ويُقبلوا على شريعتهم التي فيها صلاح معاشهم ومعادهم.

ومن واجب المسلمين: أن يعلموا علم اليقين مدى عظمة التشريع الإسلامي وعلوه على سائر الشرائع. ولذا فقد استخرت الله عز وجل، وشرح صدري لإخراج هذا البحث الذي يدور حول خصائص التشريع الإسلامي، مع بيان خصائص القانون الوضعي بصفة عامة، حتى يتضح للمسلم بطريقة علمية تفوق التشريع الإسلامي وهيمنته، وليعلموا علم اليقين أنه لا صلاح للإنسانية إلا

بالرجوع الكامل إلى هذا التشريع الإلهي كاملاً، وأنه لا حل لمشكلات البشر إلا بتحكيم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ في جميع أمور دنياهم، صغيرها، وكبيرها، بغير استثناء.

هذا ولقد قسمت هذا البحث إلى أربعة فصول:

الفصل الأول: التعريف بالتشريع الإسلامي.

الفصل الثاني: التعريف بالقانون وبالفائدة من دراسته.

الفصل الثالث: خصائص القواعد الشرعية التي تشبه سائر الشرائع، ولكن تعلو عليها.

الفصل الرابع: الخصائص التي ينفرد بها التشريع الإسلامي.

وإني أدعو المولى القدير أن يتقبل مني هذا البحث، وينفع به المسلمين، والله تعالى ولي التوفيق.

الفصل الأول

التعريف بالتشريع الإسلامي:

١- الشارع هو الله تعالى وحده:

الشريعة لغة: هي مشرعة الماء، وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناس، فيشربون. وفي المثل: «أهون السقي التشريع»، لأن من يرد بإبله الشريعة لم يتعب في إسقاء الماء لها. وأطلق لفظ الشريعة أيضاً على ما شرعه الله لعباده: من الصوم، والصلاة، والحج، والنكاح، وغيره. فالشريعة في الاصطلاح: هي ما أنزله الله تعالى على رسله من أحكام، وضعت ابتداء من عند الحكيم العليم، لكي ينهلوا منها، كما ينهلون من الماء العذب، الذي لا ينقطع. وهذا الاصطلاح مناسب تماما للمعنى اللغوي، لأن العرب لا تطلق لفظ الشريعة إلا على مورد الماء الذي لا انقطاع له[١]، وشريعة الله لا انقطاع لها، لأنها من عند العليم الحكيم، فهو ينزل لعباده أحسن الأحكام، وأنسبها بأحوالهم المختلفة، وهو - سبحانه - ينزل - إلى جانب الأحكام التفصيلية - من القواعد الكلية ما يحتاج إليه البشر، مهما تغير الزمان والمكان، وهذا ظاهر بوضوح في الشريعة الإسلامية التي هي خاتم الشرائع، لأنها نزلت على خاتم النبيين، لتكون صالحة للتطبيق في جميع العصور، حتى يوم القيامة.

ولما كان التشريع الإسلامي إنما هو مجموع القواعد والأحكام المنزلة ابتداء من عند الله وحده، لكي ينهل منها العلماء، فمن ثم فإن الشارع هو الله تعالى وحده. فلا يجوز إطلاق لفظ الشارع - في النظام الإسلامي - على البشر.

---

١) جاء في لسان العرب: (والعرب لا تسميها شريعة، حتى يكون الماء عدا، لا انقطاع له، ويكون ظاهرا، مَعِينا).

وأما إطلاقه على الرسول ﷺ فواضح، لأنه يبلغ عن الله عز وجل[1]، فهو مجرد مبلغ عن رب العزة، والله تعالى يقول له: ﴿. . . إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلْبَلَـٰغُ . .﴾ الشورى ٤٨.

فالرسول ﷺ ليس شارعا من نفسه، وإنما هو يبلغ عن الشارع كل ما شرعه الله للناس من أحكام، ولا أحد غيره ﷺ يستطيع أن يقوم بهذه المهمة الفذة الجليلة، ومن أجل ذلك فإن الشريعة الإسلامية لا تقتصر على القرآن الكريم، وإنما تشتمل على السنة الصحيحة أيضاً، لأن معنى الحديث موحى به من الله تعالى، ولكنه يختلف عن القرآن في أن اللفظ في الحديث من عند الرسول ﷺ، بتوفيق وعناية دائمة من الله، وأما اللفظ القرآني فهو كلام الله المعجز. فعن المقداد بن معد يكرب عن رسول الله ﷺ: (. . ألا إني أوتيت هذا الكتاب ومثله معه. .)[2].

أي أوتي ﷺ الكتاب، وأوتي أيضاً السنة، أي ما احتوت عليه من معان موحى بها من المولى عز وجل، وفسر العلماء قوله تعالى: ﴿ وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴾ «الأحزاب ٣٤» ففسروا الحكمة بالسنة[3].

هذا ومما ينبغي التنبه إليه أن الله تعالى ذكر كلمة: «شرع» في كتابه للدلالة على ما يضعه البشر من أمور لم يأذن بها الله تعالى:

قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَـٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةُ ٱلْفَصْلِ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱلظَّـٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢١﴾﴾ «الشورى ٢١» ، وفي تفسير هذه الآية الكريمة يقول ابن كثير: (أي هم لا يتبعون ما شرع الله لك من الدين القديم، بل يتبعون ما شرع لهم شياطينهم من الجن والإنس، من تحريم ما حرموا عليهم: من البحيرة، والسائبة، والوصيلة، والحام، وتحليل أكل الميتة، والدم،

---

١) وهذا الإطلاق قريب من قوله تعالى: **﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله، يد الله فوق أيديهم﴾** «الفتح١٠» انظر مختصر تفسير ابن كثير، ج٣ ص٣٤٢ (للصابوني).

٢) رواه أبو داود في السنن: كتاب السنة، باب ٥ في لزوم السنة، وسنده صحيح. ورواه الترمذي في العلم، وقال: هذا حديث حسن. وأخرجه الإمام أحمد في المسند، وابن ماجه أيضا.

٣) مختصر تفسير ابن كثير للصابوني، سورة الأحزاب ج٣ ص٩٥.

والقمار. إلى نحو ذلك من الضلالات والجهالات الباطلة، التي كانوا قد اخترعوها في جاهليتهم، من التحليل، والتحريم، والعبادات الباطلة، والأموال الفاسدة)[1].

ومن هذا يبين أنه إذا وضع البشر لأنفسهم قوانين تنظم شؤون حياتهم نابذين بذلك شريعة الله فإنهم يكونون قد شرعوا ما لم يأذن به الله، كما جاء في الآية الكريمة آنفة الذكر.

ومن هذا يبين لنا: أنه لا مانع من استخدام كلمة شرع للدلالة على ما يضعه البشر من قوانين مرفوضة من الشريعة الإسلامية. وهذا مثل استخدام كلمة (عبد). فالعبودية لا تكون إلا لله، ولكننا نستخدم هذه الكلمة مضافة إلى غير الله في موضع الذم. قال تعالى: ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ﴾ «يونس». هذا ولقد فسر رسول الله ﷺ العبادة بمعناها الواسع، مبينا لنا أنها تشتمل على أحكام الحلال والحرام، أي الشريعة، فقد روى الإمام الترمذي والإمام أحمد وغيرهما[2]، عن عدي بن حاتم الطائي: أنه قدم المدينة - وهو نصراني - فدخل على رسول الله ﷺ، وفي عنق عدي صليب من فضة - وهو «ﷺ» يقرأ هذه الآية: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ «التوبة ٣١».

قال: «أي عدي» فقلت: «إنهم لم يعبدوهم». فقال ﷺ: (بلى، إنهم حرموا عليهم الحلال، وأحلوا لهم الحرام، فاتبعوهم، فتلك عبادتهم إياهم). فالشارع الحق هو الله تعالى وحده، وهو قد أنزل شريعته علينا بكلامه المعجز. أي القرآن الكريم، كما أنه أنزل هذه الشريعة أيضاً بكلام رسوله ﷺ، الذي أوتي جوامع الكلم.

---

١) مختصر تفسير ابن كثير، سورة الشورى ج٣ ص٢٧٤.

٢) روى هذا الحديث: الإمام أحمد، والترمذي، وابن جرير، من عدة طرق، عن عدي بن حاتم الطائي: انظر الترمذي رقم ٣٠٩٤ في التفسير.

٢- حكم الشرائع المنزلة على الأمم السابقة:

قد يقول قائل: إننا سلمنا أن الشارع الحق هو الله، ولكنه سبحانه أنزل شرائع سابقة على الشريعة الإسلامية، ومن هذه الشرائع ما هو معروف: كالشريعة اليهودية، والملة النصرانية، وقد يتمادى هذا القائل في قوله، ويتساءل عن المانع من اتباع الشرائع التي نزلت على الأمم السابقة، ما دامت من عند الله أيضا.

وهذا قول فاسد، ولا ريب، لأن الله تعالى -وهو منزل الشرائع كلها - قد أثبت في شريعته الخاتمة أنها قد نسخت جميع الشرائع السابقة، كما رفضت جميع الشرائع اللاحقة[١].

فالشريعة الإسلامية نزلت على النبي الخاتم محمد ﷺ، ونسخت جميع الشرائع السابقة، وهذا فيما عدا العقيدة، لأن العقيدة هي التوحيد الخالص، الذي يستحيل الاختلاف عليه بين رسل الله صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، وهذا هو المقصود من قوله ﷺ: (نحن معاشر الأنبياء إخوة لعلات، ديننا واحد)[٢].

فالدين الواحد هو التوحيد الخالص، والإخوة لعلات هم الاخوة لأمهات شتى، وهذا كناية عن اختلاف الشرائع فيما يتعلق بتنظيم أمور الدنيا، ولقد جاءت جميع الشرائع السابقة خاصة بأقوام معينين، على عكس الشريعة الإسلامية، فقد جاءت لأهل الأرض جميعا، إلى يوم القيامة، فمن ثم جاءت ناسخة لجميع الشرائع السابقة، وذلك واضح من قوله تعالى : ﴿ قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾[٣] الأعراف ١٥٨.

وقال عز من قائل : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَـٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَـٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّـٰهِدِينَ ﴾ «آل عمران٨١».

ومعنى هذه الآية الكريمة - كما فسرها علي بن أبي طالب رضي الله عنه-:

---

١) أي التي يضعها البشر، لأن التشريع الحق لله وحده.

٢) رواه البخاري: كتاب الأنبياء باب ٤٨.

٣) انظر مختصر تفسير ابن كثير ج٢ ص٥٦، سورة الأعراف.

أنه ما بعث الله نبيا من الأنبياء إلا أخذ الله عليه الميثاق، لئن بعث الله محمداً - وهو حي - ليؤمنن به، ولينصرنه، وأمره بأخذ الميثاق على أمته، لئن بُعث محمد - وهم أحياء - ليؤمنن به، ولينصرنه[١].

وقد ورد عن جابر: قال رسول الله ﷺ: (. . .وأنه لو كان موسى حيا بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني. .)[٢] وفي بعض الأحاديث الأخرى: (. .لو كان موسى وعيسى حيين، لما وسعهما إلا اتباعي.)[٣] وهذان الحديثان يؤكدان تفسير علي رضي الله عنه للآية الككريمة آنفة الذكر، ويشهد لهذين الحديثين ما ورد في الصحيح: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: (والذي نفس محمد بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة: يهودي، ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار)[٤].

وقال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَـٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَـٰسِقُونَ﴾ «المائدة ٤٨، ٤٩».فالله تعالى أنزل القرآن الكريم مصداقا لما وعدت به الكتب السابقة، من ضرورة نزول الكتاب الأعظم على النبي الخاتم، وبيَّن الله تعالى أن هذا الكتاب مهيمن على ما سبقه. أي حاكم على الكتب السابقة، المتضمنة للشرائع السابقة المختلفة عن الشريعة الإسلامية، فأصحاب الشرائع

---

١) رواه الحافظ أبو يعلى، ونقله ابن كثير في تفسيره ج١ ص٢٩٦ (المختصر). وذلك عند تفسير الآية الكريمة ٨١ من سورة آل عمران.

٢) رواه الحافظ أبو يعلى، ونقله ابن كثير في تفسيره: المختصر، ج١ ص٢٩٦، سورة آل عمران، الآية الكريمة رقم ٨١.

٣) المرجع السابق لابن كثير، المختصر، ج٢ ص٢٩٦، عن الآية الكريمة آنفة الذكر.

٤) رواه مسلم في كتاب الإيمان، حديث ٢٤٠.

السابقة مأمورون باتباع هذا الكتاب الحاكم على ماسبقه، والناسخ لكل ما خالفه، ولقد جاء القرآن الكريم مؤكدا هذا المعنى في أكثر من آية كريمة. قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾﴾ «الأعراف ٥٧، ٥٨»، فهاتان الآيتان الكريمتان تبينان أن أهل الكتاب مأمورون باتباع النبي الأمي الذي يجدون صفاته في كتبهم السابقة، وأنه يحل لهم الطيبات، ويحرم عليهم الخبائث، وينسخ ما أنزله الله عليهم من تكاليف فيها مشقة بهم، لظلمهم وعتوهم، وهذا واضح من قوله تعالى: **﴿ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾**. فالشريعة الإسلامية نسخت جميع الشرائع السابقة كلها، ولا يحل لليهود ولا للنصارى بعد بعثة محمد ﷺ البقاء على شرائعهم، وإنما يتعين عليهم الدخول فورا في الإسلام، ونكرر هنا ما ثبت في الصحيح عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: (والذي نفس محمد بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثم يموت، ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار)[١].

هذا ويلاحظ أنه قد يذكر شرع من قبلنا في شرعنا (من الكتاب أو السنة)، ولا يرد ما يدل على نسخ ما ذكر، وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة، فذهب أبو حنيفة ومعه جمهور الفقهاء إلى أن ما حكاه الله تعالى في كتابه من شرائع الماضين فهو شرع لنا، إذ لا فائدة من ذكره إلا الاحتجاج به[٢]. ما دام لم يرد ما يدل على النهي عنه. ويدل عليه أيضاً قوله تعالى: **﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾** «النحل ١٢٣» وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟﴾ «المائدة ٤٤».

١) رواه مسلم في كتاب الإيمان، حديث رقم ٢٤٠.

٢) إرشاد الفحول، للشوكاني ص٢٧٨.

وذهب الشافعي (ورواية عن أحمد): إلى أن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا، لقوله تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ «المائدة ٤٨».

والبرهان القاطع فيه: أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يترددون في الحوادث بين الكتاب والسنة والاجتهاد، وكانوا لا يرجعون إلى الكتب المنزلة على الأنبياء المتقدمين[١]. ويمكن أن يضاف إلى ذلك أن الرسول ﷺ أقر معاذ بن جبل على أن يأخذ بالاجتهاد، إذا لم يجد للمسألة حكما في كتاب الله، أو سنة رسوله. ولو كان شرع من قبلنا مصدرا لأحكامنا لما جاز العدول عنه إلى الاجتهاد.

ولكن يلاحظ أن الخلاف دائرته ضيقة، لأنه قاصر على شرع من قبلنا الذي ورد به نص صحيح في شرعنا، دون أن يوجد نص في شرعنا ينهى عنه، أو يأمر باتباعه، وهذا قليل. ويبدو لي أن رأي الجمهور أصح، ويمكن الرد على رأي الإمام الشافعي ومن معه بأن الصحابة أمروا بألا يرجعوا للكتب السابقة، ولكن شرع من قبلنا هنا لا يؤخذ إلا من الكتاب والسنة، فهو قاصر على المذكور فيهما فقط.

٣- موقع اجتهاد الرسول ﷺ من الشريعة:

لم يختلف علماء الأمة في جواز وقوع الاجتهاد من الرسول ﷺ، ومن سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وذلك في أمور الحرب، وسائر أمور الدنيا، وأن ذلك قد وقع منه ﷺ فعلا[٢]. واتفق العلماء أيضا على جواز اجتهاده في القضاء، وقد نقل الأسنوي الإجماع على هذا فقال: (أما الأقضية فيجوز الاجتهاد فيها بالإجماع)[٣].

وقد ذهب عامة أهل العلم من الأصوليين إلى أنه يجوز للرسول ﷺ أن يجتهد في الأحكام الشرعية، وخالف في ذلك من لا يؤبه لهم، كالمعتزلة، فقد نسب إلى أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم بأن هذا ممنوع عقلا. وهذا القول من المعتزلة يكفي

---

١) شرح الأسنوي على المنهاج ج٣ ص١٧٢.
٢) انظر الاجتهاد للدكتور حسن مرعي، ص٤٨ (منشور ضمن البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي، الذي عقدته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض سنة ١٣٩٦هـ).
٣) انظر التوضيح على التلويح (٢/١٦-١٧).

لدحضه ما ثبت من وقوع الاجتهاد - حقيقة - منه ﷺ، والأمثلة على هذا كثيرة[1]: كاجتهاده في أسرى بدر، إذ انتهى رأيه إلى عدم قتلهم مع أخذ الفدية منهم. ولكن اجتهاد الرسول ﷺ مآله إلى أن يكون تشريعاً، لأن الله تعالى لا يترك رسوله ﷺ في حال اجتهاده، فهو يبين له الحكم الأمثل، فهو ﷺ في رعاية دائمة من المولى عز وجل، الذي أكد له هذا في كتابه العزيز: قال تعالى: ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ ﴿٤٨﴾﴾ «الطور ٤٨». أي فإنك بحفظنا وكلاءتنا، نحرسك، ونرعاك[2]. وعلى هذا فإنه إذا صدر اجتهاد من الرسول ﷺ، وسكت القرآن الكريم ،ولم يتعرض لهذا الاجتهاد، فهذا معناه أن اجتهاده ﷺ قد أصاب الحكم الأمثل، أي الحكم الذي يريده الله تعالى يقينا. وعندما اجتهد الرسول ﷺ في مسألة أسرى بدر، لم يسكت القرآن عنه، بل نزل مبينا أن الحكم الأمثل في حالة أسرى بدر هو تقتيلهم قال تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ «الأنفال ٦٧». أي أن الحكم الصحيح هو تقتيل الأسرى، وعدم أخذ الفداء منهم، ولكن الله تعالى أمضى اجتهاد الرسول ﷺ في أخذ الفدية فصار بذلك تشريعا، بل إن اجتهاد الصحابة في حضرة الرسول ﷺ يعتبر أيضا تشريعا إذا أقره ﷺ، ولم يعدله الرحمن. ومثال ذلك اجتهاد سعد بن معاذ في اليهود.

ومن هذا يتضح لنا أن جميع اجتهادات الرسول ﷺ إنما هي من التشريع ابتداء وانتهاء.

٤- اجتهاد علماء الأمة ليس تشريعا، وإنما هو بيان لتشريع الله:

لقد اقتضت حكمة الله تعالى ألا يفصل بعض ما أنزله من أحكام، فقد جاء بيانه سبحانه وتعالى لبعض هذه الأحكام بطريق النص عليه صراحة في الكتاب أو السنة، وجاء بيانه لبعضها الآخر ضمنا فيما وضعه من أسس وأصول شرعية، جاء بها القرآن والسنة. وفيما علل به بعض الأحكام فيها من أسباب، وفيما ضمنه كلا

---

١) نقلا عن تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص٣٦٩.

٢) مختصر تفسير ابن كثير، للصابوني، تفسير سورة الطور ج٣ ص٣٩٤.

منها من أغراض وأسرار، وحكم، وبواسطة ذلك أقام الدلائل ونصب الأمارات، التي تهدي أهل الذكر والعلم إلى ما يطلبونه من أحكام شرعها الله للحوادث التي تعرض عليهم[1].

ومن هذا يبين لنا: أن دور المجتهدين كبير في فهم النصوص التي تحتمل التأويل، ولكن عملية الاستنباط هذه ليست تشريعا، وإنما هي بيان بشري للتشريع، ولذا جاز الاختلاف بين الفقهاء في الحكم الواحد، ذلك أن اجتهادهم هذا هو مجرد بيان لحكم الله تعالى، وقد يخطىء بعضهم، ويصيب بعضهم الآخر، ولكن لما كان هذا الاجتهاد لا يجوز صدوره إلا من عالم قد استأهل للاجتهاد شرعا، فمن ثم فإن هذا البيان لشريعة الله يعتبر بيانا راجح الظن، ورجحان الظن كاف تماما في وجوب العمل به، ومن أجل ذلك وجب على العامة تقليد العلماء في بيانهم هذا لشريعة الله تعالى.

والاختلاف الحاصل بين العلماء في استنباط الأحكام الشرعية، يغاير تماما الاختلاف الذي قد يحصل في مجادلة بين عالم مستأهل للاجتهاد، وبين متعلم ليس بأهل للاجتهاد، أو بين اثنين لم يستأهلا للاجتهاد، ذلك أن الاختلاف الحاصل بين العلماء من أهل السنة والجماعة يستحيل أن يخرج، أو ينحرف، عن أصول التشريع الإسلامي، فالأحكام الشرعية الخلافية بين العلماء تدور بين الحكم الأمثل، والحكم الذي له شاهد من الكتاب والسنة، ولكن ارتباطه بهذا الشاهد أضعف من ارتباط الحكم الأمثل بشواهده من الكتاب والسنة، ولذا وجب على العامي أن يقلد[2] أي عالم مستأهل للاجتهاد، وجاز للمتبع[3] أن يفاضل بين آراء العلماء بحسب ما يقر في قلبه من قوة الدليل، الذي يستدل به بعض العلماء على بعضهم الآخر، ومن أجل ذلك أيضا فإن المجتهد إذا أخطأ فله أجر، وإذا أصاب فله

---

١) نقلًا عن مذكرات مطبوعة، لأستاذنا الشيخ علي الخفيف (رحمه الله) في (الحق) ص٢٤.

٢) التقليد اصطلاحا: هو قبول القول بلا حجة، كما يقول الغزالي في المستصفى، ج٢ ص٣٨٧، وهذا لا يكون في الغالب إلا من العامي الذي لا يمكنه معرفة الحجة.

٣) الاتباع: هو أخذ الحكم من الغير، مع معرفة دليله، وهذا يكون للمتعلم الذي لم يصل إلى رتبة الاجتهاد.

أجران[1]، وأما غير المجتهد فإنه إذا اجتهد وأصاب فهو معاقب على اجتهاده بغير استئهال لذلك، لأن الأحكام المستنبطة بمعرفة غير المجتهد معرضة للانحراف عن أصول الشريعة، على عكس الأحكام المستنبطة بمعرفة المستأهل للاجتهاد، فهي بعيدة عن الانحراف، حتى ولو لم تصب الحكم الصحيح، فالخطأ من المجتهد له حدود، أساسها تلك العلوم الشرعية التي تعلمها، حتى جعلته مستأهلا للاجتهاد، ومن ثم فإن المجتهد الذي يتبع طريق أهل السنة والجماعة بعيد عن التمادي في الخطأ الذي يصطدم بما هو معلوم من الدين بالضرورة، ومن أجل ذلك كان له أجر رغم خطئه.

٥- هل حكم الله تعالى في كل مسألة اجتهادية واحد؟ «المخطئة والمصوبة»:

يقصد بالاجتهاد هنا: الاجتهاد في المسائل الفرعية، وأما الاجتهاد في العقليات فهو ليس محل خلاف بين العلماء، فقد أجمعوا على أن الحق في العقليات واحد، فمن أصابه أصاب، ومن أخطأه أخطأ، وأثِم، بالإجماع[2]. وإنه لغني عن البيان أن الإثم في العقليات لا يكون إلا في الخطأ في المسلّمات أو البديهيات.

وأما الاجتهاد في المسائل الفرعية، فإن جمهور الفقهاء ذهبوا إلى أن المصيب واحد في هذه المجتهدات الفروعية، والحق فيها متعين، غير أن الإثم محطوط عن المخطىء، لغموض الدليل وخفائه[3].

وذهب الحنفية، والمعتزلة، والأشعري، وطائفة من المتكلمين: إلى أن كل

---

١) فقد روى عمرو بن العاص عن النبي ﷺ أنه قال: (إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب له أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر) وقد روي هذا الحديث عن أبي هريرة أيضاً. وهو متفق عليه، رواه البخاري في الاعتصام، باب أجر الحاكم إذا اجتهد.. ورواه مسلم في الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد.

٢) ذكره الأسنوي في التمهيد، في تخريج الفروع على الأصول ص٥٣١، وقد نقله عن الآمدي في الأحكام (٤/ ١٥٤).

٣) ذكره الزنجاني عن الشافعي: تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص٧٧.

مجتهد مصيب، لأنه ليس لله تعالى قبل الاجتهاد حكم معين، بل حكمه تعالى تابع لظن المجتهد. ويرى الزنجاني: (بالنسبة للفريقين: أنه اتفق الفريقان على أن الحق في المجتهدات الفروعية واحد عند الله تعالى، وإنما مجال اجتهاد المجتهدين في طلب الأشبه بالحق عند كل واحد منهما، وليس عند الله أشبه، لأن الأشبه إنما يكون في حق الجاهل ببواطن الأمور، بل إذا تجاذبت الواقعة بين أصلين، تلحق بأقربهما شبها، وإنما يقع النزاع بعده في تعيين الأقرب والأشبه إلى الأصل المتفق عليه في كل واحدة من الجهتين)[١].

ولكن الأسنوي يخالف في الظاهر الزنجاني، فيقول: (وهؤلاء هم القائلون بأن كل مجتهد مصيب، واختلف هؤلاء، فقال بعضهم: لا بد أن يوجد في الواقعة ما لو حكم الله تعالى فيها بحكم لم يحكم إلا به، وهذا هو القول بالأشبه، وقال بعضهم: لا يشترط ذلك[٢].

والذي يرفع الخلاف هنا بين الزنجاني والأسنوي - في رأيي -: أن الزنجاني يقصد بالفريقين هنا: الشافعية، والحنفية[٣] فالحنفية يصدق عليهم كلام الأسنوي، فهم، - مع قولهم: بأن كل مجتهد مصيب - يتفقون مع الشافعية - الذين يقولون بالتخطئة -: في أن الحق في المجتهدات الفروعية عند الله واحد، ولكن الحنفية يذهبون الى أن كل مجتهد في طلب الأشبه بالحق مصيب، مع أن الحق عند الله واحد. وهذا لا يشترط عند المعتزلة، وهذا هو قصد الأسنوي بقوله: وقال بعضهم: لا يشترط ذلك. فالمعتزلة، يذهبون إلى أن حكم الله في المسألة الاجتهادية هو ما اهتدى إليه المجتهد باجتهاده، وليس لله فيها حكم مبين من قبل، وهذا يفيد أن الحق متعدد، وأن كل مجتهد مصيب.

---

١) نقلًا عن الزنجاني في تخريج الفروع على الأصول ص٨١.

٢) نقلًا عن التمهيد للأسنوي ص٥٣٢.

٣) يؤكد ذلك أن الزنجاني نقل ذلك الكلام عن كتب الشافعية، والحنفية، انظر الزنجاني ص٨١ هامش (١) عند كلامه عن طلب المجتهد للأشبه بالحق الذي هو أحد معين عند الله تعالى، فقد أخذه عن اللمع، للشيرازي، ص٧٣-٧٤، والمستصفى للغزالي ٢/ ٢٥٩، وكشف الأسرار للبخاري، شرح أصول البزدوي ٤/ ١١٣٤.

وأما الحنفية - وإن كانوا يتفقون مع المعتزلة في أن كل مجتهد مصيب - فإنهم يخالفونهم في أنهم يرون أن الحق واحد، وإنما الاختلاف وقع في طلب الأشبه بالحق، وكل مجتهد مصيب في طلب هذا الأشبه.

والراجح في رأيي أن المجتهد يخطىء ويصيب، فهذا هو مذهب غالبية أهل السنة والجماعة، ويطلق عليهم اصطلاحاً: المخطِّئة. وأما جمهور المتكلمين، وعلى رأسهم المعتزلة، والأشعري والقاضي أبو بكر، فيطلق عليهم المصوّبة[1] وهم يزعمون كما رأينا أنه ليس لله عز وجل حكما معينا في المسألة الاجتهادية، وأن جميع الأحكام التي يصل إليها المجتهدون في الواقعة الواحدة صواب، فالحق عندهم متعدد، وكل من استأهل للاجتهاد مصيب في اجتهاده.

ونحن لا نأخذ برأي المعتزلة ومن وافقهم، لأن حججهم واهية في هذه المسألة.

فقد استندوا إلى قوله تعالى - في حق داود وسليمان عليهما السلام- ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ «الأنبياء ٧٩». ولو كان أحدهما مخطئا، لما كان ما صار إليه حكما لله، ولا علما. وهذا الاستدلال من المعتزلة فيه مغالطة واضحة، لأن قوله تعالى: إن كل واحد منهما أوتي حكما وعلما، ليس فيه ما يدل على أنه أوتي حكما وعلما فيما حكم به. وإنما هو أوتي حكما وعلما بصفة عامة. وهذا لا يمنع أن أحدهما قد أخطأ في حكم الواقعة المذكورة في الآية. بل إن هذه الآية حجة على المعتزلة، ومن وافقهم، لأن الله تعالى يقول فيها: ﴿ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾ «الأنبياء ٧٩»[2].

فلماذا خص سليمان عليه السلام بأنه أفهمه حكمها؟

فهذا قاطع في أن لله تعالى حكما في الواقعة، وأنه أفهمه لسليمان عليه السلام، ولم يفهمه لداود عليه السلام، وهذا لا يمنع أن كلا منهما عالم، كما ثبت بالآية الكريمة.

---

١) انظر المحصول في علم أصول الفقه للفخر الرازي، الجزء الثاني، القسم الثالث ص٤٧، وما بعدها.

٢)، يراجع تفسير ابن كثير للآية الكريمة رقم ٧٩ في سورة الأنبياء. وقد ذكر القصة، مما يدل على أن سليمان عليه السلام هو الذي أصاب (مختصر الصابوني ج٢ ص٥١٦).

ومما احتجوا به أيضاً ما روي عن جابر بن عبدالله عن الرسول ﷺ أنه قال: (أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم)[١] فجعل ﷺ الاقتداء بأي واحد من الصحابة هدى، مع ثبوت اختلافهم في الأحكام الاجتهادية، فلو كان فيهم مخطىء لما كان الاقتداء به هدى، بل ضلالة، وهذه مغالطة أخرى منهم في تفسير الحديث - إذا سلمنا جدلا بصحة هذا الحديث الموضوع - لأن الحديث يحمل على الاقتداء في الرواية عن النبي ﷺ، لا في الرأي والاجتهاد. ومما يؤكد ذلك: أنه ليس كل الصحابة، مجتهدين، والحديث عن جميع الصحابة، فهذا يدل على أن الحديث خارج عن دائرة الاجتهاد، والله تعالى أعلم بالصواب.

وبعد فهذه بعض أدلتهم الواهية، وقد سقتها على سبيل المثال[٢]، وأما أدلة أهل السنة والجماعة فهي كثيرة، فالرسول ﷺ صرح بجواز الخطأ في الاجتهاد، فقال: (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد)[٣] فهذا صريح في انقسام الاجتهاد إلى خطأ وصواب، وعلى هذا أجمع الصحابة عليهم رضوان الله تعالى، فقد روى عن الصديق رضي الله عنه أنه قال في الكلالة: (أقول فيها برأيي، فإن كان صوابا فمن الله تعالى، وإن يكن خطأ فمني، ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان). وروي عن عمر رضي الله عنه: أنه حكم بحكم فقال رجل حضره: هذا والله الحق. فقال عمر: إن عمر لا يدري أنه أصاب الحق، ولكنه لم يأل جهدا. وروي عنه أنه قال لكاتبه: (اكتب، هذا ما رأى عمر، فإن يكن خطأ فمنه، وإن يكن صوابا فمن الله). وأيضا قوله في جواب المرأة التي ردت عليه حينما نهى عن المبالغة في المهر: (أصابت امرأة، وأخطأ عمر)، وما روي عن علي رضي الله عنه في قصة المجهضة: فقد استحضر عمر رضي الله عنه امرأة فأجهضت

١) هذا حديث موضوع، لأن في سنده سلام بن سليمان، وهو كذاب. وقد روي هذا الحديث من طرق أخرى، كلها موضوعة. (انظر سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، لمحمد ناصر الدين الالباني، المجلد الأول، الجزء الأول ص٧٨، وما بعدها) وقد رواه ابن عبدالبرفي جامع العلم، ٢/ ٩١.

٢) من أراد المزيد يرجع إلى كتاب المحصول، للفخر الرازي (المرجع السابق) ص٥١، وما بعدها (الجزء ٢، القسم٣)، والإحكام في الأصول الأحكام للآمدي، الجزء الثالث ص٢٢٥، وما بعدها.

٣) رواه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي. (سبق بيانه: انظر ص٨ هامش ٣).

ما في بطنها (فزعا من عمر رضي الله عنه)، فقال عثمان، وعبدالرحمن بن عوف، رضي الله عنهما: (لا نرى عليك شيئا) فقال له علي رضي الله عنه: (إن كانا قد اجتهدا فقد أخطآ، وإن لم يجتهدا فقد غشّاك. أرى عليك الدية). ومن ذلك أيضا ما روي عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال في المفوضة: (أقول فيها برأيي، فإن كان صوابا فمن الله ورسوله، وإن كان خطأً فمني، ومن الشيطان) ومن ذلك أيضاً ما روي أن عليا، وابن مسعود، وزبيرا، رضي الله عنهم خطّأوا ابنَ عباس في ترك القول بالعول[1] (في الميراث).

وقد احتج أهل السنة والجماعة أيضاً من جهة المعقول بأن القول بتصويب جميع المجتهدين يلزم منه أمور ممتنعة، فيمتنع، فإذا تزوج شافعي بحنفية وكانا مجتهدين (أي الرجل والمرأة) وقال لها: أنت بائن، فإنه طبقا لرأي الزوج الشافعي يجوز له أن يراجعها. والمرأة - وهي حنفية مجتهدة - يحرم عليها - طبقا للمذهب الحنفي - تسليم نفسها إليه، وذلك يفضي إلى منازعة لا سبيل إلى رفعها شرعا. إذا زعمنا مع المعتزلة (ومن معهم): أن كل مجتهد مُصيب في حكمه، لأنه ليس لله عز وجل حكماً في المسائل الاجتهادية، فهذا دليل قاطع على فساد مذهب المعتزلة.

ومن ذلك أيضاً: إذا نكح أحد امرأة بغير ولي، ونكحها آخر بعده بولي، فيلزم من صحة المذهبين على رأي المعتزلة ومن معهم حل الزوجة للزوجين، وهو محال شرعاً[2].

ومن هذا يبين لنا أن لله عز وجل حكما في كل مسألة اجتهادية، وأنه إذا توصل أحد المتهدين إلى الحكم الصحيح فباقي المجتهدين مخطئون، ولكنهم جميعا مثابون على اجتهادهم. وزعم من لا يؤبه له[3]: أن المجتهد المخطىء يستحق

---

١) نقلًا عن الإحكام، للآمدي ج٣ ص٢٢١.

٢) نقلًا عن الإحكام، للآمدي ج٣ ص٢٢٣.

٣) كبشر بن غيات المريسي، من كبار المعتزلة، (متوفى سنة ٢١٦هـ) وهو من المبتدعين لفتنة خلق القرآن، وممن تأثر بهم الخليفة المأمون في القول بهذه البدعة الضالة. وممن قال بذلك أيضا (أي أن المجتهد المخطيء معاقب): أبو بكر الأصم، ونفاة القياس: كالظاهرية، والشيعة الإمامية. (انظر الإحكام للآمدي، ج٣ ص٢٠٨)، وأبو بكر الأصم: اسمه عبدالرحمن بن كيسان، من كبار المعتزلة، كبشر المريسي.

الإثم، وفي هذا مخالفة صريحة لحديث الرسول ﷺ الصحيح، والثابت به: أن المجتهد إذا أخطأ له أجر.

وما يجب أن يلاحظ هنا: أن خطأ المجتهد يختلف تماماً عن خطأ غير المجتهد، لأن المجتهد إذا أخطأ في اجتهاده فهو يستند - رغم خطئه - إلى أصول الشريعة، ولايخرج عليها أبداً، مادام ملتزماً بأصول أهل السنة والجماعة، وأما غير المجتهد فإنه قد يشطط في خطئه، ويخرج على أصول الشريعة، ولذلك فإنه إذا أصاب فهو يعاقب على اجتهاده، وأما المجتهد، من أهل الفرق الخارجة على أهل السنة والجماعة فمثله كمثل غير المجتهد، بل عقوبته أشد، لأن المجتهد من أهل الفرق يتعمد الخروج على أصول الشريعة، وأما غير المجتهد فهو لجهله وعدم استئهاله قد يخرج، - دون أن يدري - على أصول الشريعة.

هذا وقد نقل عن الإمام الشافعي أنه قال: (في كل واقعة ظاهر وإحاطة، ونحن ما كلفنا بالإحاطة[١]. فالمجتهد من أهل السنة، قد يتوصل إلى حكم ظاهر للواقعة، بناء على أمارات ودلائل شرعية صحيحة، ولكن هذا الحكم قد يكون خطأ، رغم أن دليله صحيح، وهذا قد يرجع إلى الخطأ في التسبيب، أي أن الدليل المأخوذ به صحيح، ولكن ارتباط الحكم بدليل آخر صحيح أقوى من ارتباطه بالدليل الذي أخذ به المتجهد المخطيء، ولكن لما كان المخطيء هنا مجتهداً، فإن هذا الخطأ في التسبيب[٢] محدود، أي أن ارتباط الحكم الخاطىء بالدليل الصحيح موجود، ولكنه ارتباط ضعيف، ويوجد ارتباط أقوى من هذا الارتباط بين الحكم الصحيح والدليل الآخر الشرعي المستند إليه. ومما يجب أن يلاحظ هنا أن هذا الشرح الذي أقول به في هذه المسألة لايتفق مع ما ذهب إليه بعض المجتهدين من

---

١) الرسالة للإمام الشافعي.

٢) يوجد حالياً اصطلاح القصور في التسبيب، وهو اصطلاح قانوني حديث، ويقصد به أن القاضي في حكمه استخلص نتائج من مقدمات لاتؤدي في الحقيقة إلى هذه النتائج، فيعتبر الحكم قاصراً في التسبيب، ويجوز نقضه أمام محكمة النقض (التميز)، ويعتبر هذا السبب للنقض (وهو القصور في التسبيب) معادلاً للخطأ في القانون، أي يعتبر الحكم كأنه أخطأ في تطبيق القانون، ولذلك آثرت استخدام الخطأ في التسبيب، حتى لايختلط بهذا الاصطلاح القانوني الحديث.

أهل السنة: (كالإمام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه). إذ ذهبوا إلى أن المخطىء في الاجتهاد يكون خطأه انتهاءً فقط بالنظر إلى الحكم، أما بالنظر إلى الدليل ابتداء فمصيب[1] فهذا غير صحيح، لأن الخطأ قد يرجع إلى الدليل نفسه، مع كون هذا الدليل الشرعي المستند إليه صحيحاً، إلا أن ارتباط الحكم الخاطيء به ضعيف، على حين أن ارتباط الحكم الصحيح بدليل آخر صحيح أقوى. ومن ثم فإن المجتهد قد يصيب الدليل الصحيح المناسب للواقعة، وقد لايصيبه، وقد يصيب دليلاً آخر صحيحاً في ذاته، ولكن ارتباط الواقعة وحكمها بهذا الدليل ضعيف.

ويلاحظ أيضاً: أن المجتهد قد يعثر على الدليل الصحيح المناسب للواقعة وحكمها، ولكنه قد يطبقه تطبيقاً غير صحيح، أو يفسره تفسيراً غير صحيح، يؤدي به إلى حكم غير صحيح. ومثال ذلك الدليل الشرعي على عدة المطلقة: هو قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ «البقرة» فلا خلاف بين المجتهدين في أن هذه الآية هي دليل عدة المطلقة، ولكنهم اختلفوا في تفسير هذا الدليل. فبعضهم ذهب إلى أن القرء: هو الطهر، وذهب بعضهم الآخر إلى أن القرء هو الحيض، وكل مجتهد له وجهة نظره، بناء على الأدلة الشرعية التي يعتمد عليها، وما دام الأمر لم يرد فيه نص قطعي الدلالة، فإن الحكم الصحيح في الواقعة لايعرفه إلا الله تعالى. ولابد أن بعض المجتهدين قد أخطأ، وبعضهم الآخر قد أصاب. ولكن هذا الخطأ الصادر ممن استأهل للاجتهاد يجعل حكمه شرعياً، راجح الظن، لأنه صادر من مجتهد، فأحكام المجتهدين الخلافية ليست بيقينية، ولكنها راجحة الظن، ويكفي رجحان الظن لوجوب العمل بالأحكام في دائرة العادات والمعاملات على الأقل، وهذا من تيسير الشريعة الإسلامية وقابليتها للتطبيق في كل زمان ومكان، ومن أجل ذلك يقضي القاضي بشهادة الشاهدين، وهي غير يقينية وإنما تفيد رجحان الظن

---

١) وقد استندوا في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿**وكلا آتينا حكماً وعلماً**﴾ (الأنبياء). مع أن داود قد أخطأ الحكم، فلو كان مخطئاً ابتداء، أي أخطأ الدليل أيضاً، لما وصف بأنه أوتى حكماً وعلماً. وهذا استدلال فاسد من أساسه، لأن خطأ المجتهد في معرفة الدليل المناسب للحكم لاينفي عنه العلم، لأن الخطأ مكتوب على ابن آدم، مهما بلغ من علم، وقد أقر بالخطأ أولئك العلماء العظام، وهم صحابة الرسول ﷺ وورثته.

بالمشهود به، مادام الشاهدان عدلين، لايعلم عنهما فسق، أو كذب، وتصح الصلاة بالتحري في استقبال الكعبة، بالنسبة للبلاد المختلفة، وهذا التحري لايفيد اليقين، وإنما يفيد غلبة الظن[1]: ومن أجل ذلك فإن مذهب أهل السنة والجماعة هو وجوب العمل بخبر الواحد، ما دام الراوي عدلاً ضابطاً[2]، وخبر الواحد (العدل الضابط) يفيد رجحان الظن، ولايفيد القطع، وهذا كاف لرفع الحرج عن الناس، مع ضوابط تمنع من الزلل، وأهم هذه الضوابط: العدالة، والضبط.

٦ - ما لايسوغ فيه الاجتهاد:

أجمع علماء الأمة على أنه لا مساغ للاجتهاد فيما فيه نص صريح، قطعي، فإذا كانت الواقعة التي يراد معرفة حكمها قد جاء بشأنها دليل صريح، قطعي الورود والدلالة، فلا محل للاجتهاد في هذه الواقعة وأمثالها، فالاجتهاد إذن خارج عن النصوص الشرعية: المفسرة والمحكمة[3]. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾«النور»(٢). فهذا نص قرآني قطعي الدلالة، لا محل للاجتهاد فيه بأي حال من الأحوال. ومثال ذلك أيضاً: جميع النصوص القرآنية الواردة بشأن الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والتي جاءت مجملة، وفسرتها السنة العملية، المتواترة، تفسيراً قطعياً، لأن التواتر يفيد اليقين. ومن هذا أيضاً: ما أجمع عليه علماء الأمة. في عصر من العصور، فهو يفيد أيضاً اليقين، لأن إجماع الأمة لابد أن يكون هو الحق، وقد احتج الإمام الشافعي[4] هنا بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ

---

١) نقلاً عن كتاب علم أصول الفقه، للشيخ عبد الوهاب خلاف، ص ٤٢.

٢) وهناك خلاف بين فقهاء أهل السنة بالنسبة لبعض شروط العمل بخبر الواحد: كالراوي مجهول الحال مثلاً، فإن مذهب الشافعي، وأحمد بن حنبل، وأكثر أهل العلم: أن مجهول الحال غير مقبول الرواية، وخالف في ذلك أبو حنيفة، مكتفيا بظهور الإسلام، والسلامة من الفسق. (انظر في هذا: الأحكام للآمدي، جزء ١ ص ٢٦٥، وما بعدها).

٣) كل من النص المفسر والمحكم قطعي الدلالة، ولكن المحكم لايقبل النسخ في حياة الرسول ﷺ والمفسر يقبل النسخ في حياته ﷺ فقط، لأنه لانسخ بعد وفاته، عليه الصلاة والسلام.

٤) انظر الأحكام للآمدي، جزء ١ ص ١٥٠.

نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾ «النساء (١١٥)». فالله تعالى توعد من يخالف سبيل المؤمنين بجنهم، وهذا يدل على أن إجماع المؤمنين على حكم يعتبر قطعياً، فلا يجوز لأحد مخالفته بعد ذلك، في كل ماتوافرت فيه علة هذا الحكم، لأن الأحكام تدور مع عللها وجوداً وعدماً. وقد يقول قائل هنا: إن كلمة (المؤمنين) عامة، تشمل العلماء والعامة. والعامة لا شأن لهم باستنباط الأحكام. ولكن يرد على ذلك بأن إجماع العلماء هو سبيل جميع المؤمنين، لأن العامة ليس لهم إلا تقليد العلماء. ولله در الإمام الشافعي فيما استنبطه من هذه الآية الكريمة، من دلالة قوية على الإجماع، وعن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما، عن رسول الله ﷺ قال: (إن الله لايجمع أمتي على ضلالة، ويد الله على الجماعة، ومن شذشذ في النار)[١].

وهذا الحديث - رغم أنه ضعيف - إلا أنه مشهور المتن، وله شواهد كثيرة، من طرق متعددة، ومن ذلك: ما رواه الإمام أحمد في سنده سن حديث ابن وائل، عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: (إن الله نظر في قلوب العباد، فاختار محمداً ﷺ، فبعثه الله برسالته، ثم نظر في قلوب العباد، فأختار له أصحاباً، فجعلهم أنصار دينه، ووزراء نبيه، فما رآه المسلمون حسنا، فهو عند الله حسن، ومارآه المسلمون قبيحاً، فهو عند الله قبيح). وهذا الحديث موقوف، حسن. وقد أخرجه البزاز، والطيالسي، والطبراني، في ترجمة ابن مسعود في الحلية.

والمقصود بالمسلمين هنا: العلماء ثم سائر المسلمين، لأنهم مقلدون للعلماء، ولايجوز لهم مخالفتهم. ومن هذا يتضح أن ما أجمع عليه العلماء في عصر من العصور يعتبر دليلاً قطعياً، مادام الإجماع قطعي الورود، قطعي الدلالة، ومن ذلك

---

١) أخرجه الترمذي في كتاب الفتن، رقم ٢١٦٨، وهو حديث ضعيف، ولكن له شواهد بمعناه من طرق متعددة، يشد بعضها بعضاً، (قال الحافظ السخاوي في المقاصد عن هذا الحديث: وبالجملة فهو حديث مشهور المتن، ذو أسانيد كثيرة، وشواهد متعددة، في المرفوع وغيره، فمن الأول: أنتم شهداء الله في الأرض. ومن الثاني قول ابن مسعود: إذا سئل أحدكم فلينظر في كتاب الله، فإن لم يجد ففي سنة رسول الله، فإن لم يجده فيها فلينظر فيما أجمع عليه المسلمون ، وإلا فليجتهد) (انظر جامع الأصول في أحاديث الرسول، لابن الأثير الجزري. تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، جزء ٩ ص ١٩٦ هامش).

على سبيل المثال: إجماع الأمة بعد وفاة الرسول ﷺ على أبي بكر الصديق، رضي الله عنه. ثم من بعده على عمر رضي الله عنه. ومن ذلك أيضاً: إجماع الأمة على أن أبا بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم هم الخلفاء الراشدون، وأنهم أعظم السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار الذين جاء ذكرهم في قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ﴾ التوبة، ولايقدح في ذلك أكاذيب بعض الشيعة فيما يتعلق بأبي بأبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، فأنه لايؤبه للشيعة هنا لسببين عظيمين:

أولا: إن إجماع الأمة تم قبيل ظهور الشيعة بغير مخالف.

ثانياً: أنه لاقيمة لآراء الفرق الخارجة على أهل السنة والجماعة.

وبعد فإنه يتضح من مجموع ما تقدم أنه لا مساغ للاجتهاد فيما ورد فيه نص صريح قطعي، في الكتاب، أو السنة، أوما أجمع عليه علماء الأمة في عصر من العصور، وخصوصاً في عصر الخلفاء الراشدين الأربعة، رضي الله تعالى عنهم، وأما ما عدا ذلك مما هو خارج عن أصول العقيدة[١]. فأنه محل للاجتهاد.

٧ - الفرق بين مايسوغ وما لا يسوغ فيه الاجتهاد: القواعد التشريعية والقواعد الفقهية:

مادمنا قد انتهينا إلى أن ما لايسوغ فيه الاجتهاد هو ما كان قطعي الورود، وقطعي الدلالة، فإن معنى ذلك أن نسبة ما لا يسوغ فيه الاجتهاد إلى الشارع يقينية، فأحكام هذا القسم معروفة يقيناً من عند الشارع سبحانه وتعالى، ولذلك فإنه من المناسب أن نطلق على مجموع الأحكام الشرعية التي تعرف بغير اجتهاد: اصطلاح القواعد التشريعية، لأن نسبتها إلى الشارع يقينية، ومن المناسب أن نطلق على مجموع الأحكام الشرعية التي تعرف بطريق الاجتهاد: اصطلاح القواعد الفقهية، لأنها مستنبطة بمعرفة الفقهاء، ويجوز الاختلاف فيها. فالفارق بين القواعد

---

١) هذا من باب التوكيد، لأن أصول العقيدة كلها واردة بنصوص قطعية الورود، قطعية الدلالة، لاتحتمل أي اجتهاد.

االتشرعية، والقواعد الفقهية: هو الفارق بين ما لايسوغ فيه الاجتهاد، وبين مايسوغ فيه الاجتهاد.

هذا وقد تعرض الفقهاء من قديم لاصطلاح القواعد الفقهية، وقد عرف الدكتور محمد سلام مدكور[1] القواعد الفقهية: بأنها مجموعة الأحكام المتشابهة، التي ترجع إلى قياس واحد يجمعها، أو ضابط فقهي. كقواعد الخيارات، والضمان. ولقد كتب بعض الفقهاء في القواعد الفقهية، فكتب فيها زين الدين بن إبراهيم بن نجيم المصري (الحنفي)، المتوفى سنة ٩٧٠هـ في كتابه الشهير الأشباه والنظائر، وألف الإمام جلال الدين السيوطي (الشافعي)، المتوفى في سنة ٩١١هـ في الأشباه والنظائر، في قواعد وفروع فقه الشافعية. ومن قبله ألف القرافي (المالكي) المتوفى سنة ٦٨٤ هـ كتابه الرائع الفذ في الفروق، وقد ذكر الإمام القرافي في مقدمة كتابه ما يأتي: (أما بعد، فإن الشريعة المعظمة المحمدية، زاد الله تعالى منارها شرفاً وعلوا، اشتملت على أصول وفروع. وأصولها قسمان:

أحدهما: المسمى بأصول الفقه..

والقسم الثاني: قواعد كلية، فقهية، جليلة، كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لايحصى، ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه، وإن اتفقت الإشارة إليه هنالك على سبيل الإجمال[2].

وقد قام الفقيه الحنبلي عبد الرحمن بن رجب (متوفى في سنة ٧٩٥هـ) بتأليف كتابه في القواعد الفقهية، ومن قبله ألف سلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام (الشافعي) المتوفى سنة ٦٦٠ هـ كتابه في (قواعد الأحكام في مصالح الأنام). ومن قبل هؤلاء جميعاً ألف عبدالله بن عمر الدبوسي المتوفى سنة ٤٣٠هـ كتابه (تأسيس النظر) مشتملاً عن ست وثمانين قاعدة فقهية.

---

١) في كتابه القيم (المدخل للفقه الإسلامي)، ص ١٩٨ هامش ٦.

٢) الفروق، للإمام شهاب الدين أبي العباس الصهناجي، المعروف بالقرافي (متوفى ٦٨٤ هـ)، جـ١ ص٢.

وبالرجوع إلى هذه الكتب المؤلفة في القواعد نجد مثلًا أن السيوطي يذكر في كتابه من هذه القواعد ما يأتي: - **قاعدة اليقين لايزال بالشك**[1]. أي أن من شك في شيء ثابت فيبقى الثابت على ثباته، ولايؤثر فيه الشك. ومن ذلك قاعدة «الضرر يزال شرعاً». وأصلها قوله ﷺ: (لاضرر ولا ضرار)[2].

ومن ذلك: قاعدة «العادة محكَّمة»، لقوله ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»[3]. ومن ذلك: قاعدة «الأمور بمقاصدها»، لقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[4] ومن ذلك أيضاً: قاعدة «أن كلًا من النسيان والجهل والاستكراه مسقط للإثم[5]». ومن ذلك أيضاً: القاعدة التي أوردها السيوطي بقوله: (كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل). وتفرغ عن هذه القاعدة: عدم جواز بيع الحر، وأم الولد، والإجارة على عمل محرم، وأشباه ذلك[6].

هذا وقد أورد القرافي في فروقه (التي بلغت مائتين وستاً وسبعين فرقاً، أي ضعف هذا العدد من القواعد، لأن كل فرق يشمل قاعدتين)، قواعد مختلفة، نذكر منها على سبيل المثال: قاعدة «ما يمنع فيه الجهالة، وقاعدة ما يشترط فيه الجهالة، بحيث لو فقدت فيه الجهالة فسد[7]. ويندرج تحت القاعدة الأولى: البيوع، والإجارات، بصفة عامة. ويندرج تحت القاعدة الثانية: بعض الإجارات، وهي الواردة على الأعمال في الأعيان: كخياطة الثوب، فلا يجوز تعيين المدة، فيه وكذلك الجعالة.

ومن ذلك أيضاً قاعدة اقتضاء النهي الفساد في نفس الماهية. وقاعدة اقتضاء النهي الفساد في أمر خارج عنها[8]. ويندرج تحت القاعدة الأولى: أن العقد إذا كان

---

١) الأشباه والنظائر، للسيوطي ص ٥٦، الأشباه والنظائر، لابن نجيم ص ٥٦.
٢) الأشباه والنظائر، للسيوطي ص ٩٢، الأشباه والنظائر، لابن نجيم ص ٨٥.
٣) الأشباه والنظائر، للسيوطي ص ٩٩.
٤) الأشباه والنظائر، للسيوطي ص ٩، الأشباه والنظائر، لابن نجيم ص ٢٠.
٥) الأشباه والنظائر، للسيوطي ص ٢٠٦.
٦) الأشباه والنظائر، للسيوطي ص ٣١٠، وما بعدها.
٧) الفروق، جزء٤، ص ١٢.
٨) الفروق، جزء٢ ، ص ٨٢.

فيه رباً يبطل كلية، ولايصحح برد الربا، وقد خالف في هذا أبو حنيفة، وقال: إن العقد يصحح برد الربا، ويندرج تحت القاعدة الثانية: الصلاة في الثوب المغصوب، والحج بالمال الحرام، فهذا صحيح عند المالكية، ولكن باطل عند الحنابلة، وقد صححه المالكية على أساس أن الفساد خارج من الماهية، فالصلاة تمت صحيحة، مادام المصلى قد ستر نفسه بالثوب المغصوب، ثم هو معاقب بعد ذلك على الغصب، ويرد الحنابلة على هذا بأن المعدوم شرعاً، كالمعدوم حسا، والثوب المغصوب والمال الحرام معدومان شرعاً.

وبعد، فإن الذي يتضح لي من مراجعة أمثلة الفقهاء على القواعد الفقهية: أن غالبية هذه الأمثلة ترجع إلى القواعد المستنبطة بمعرفة الفقهاء، ولكن هناك قواعد مأخوذة بدون اجتهاد، أدرجها الفقهاء مع القواعد الفقهية، ومن هذا قاعدة: الأعمال بالنيات، وقاعدة: الضرر مرفوع شرعاً، فهذه مأخوذة من نصوص صريحة قطعية، لا محل للاجتهاد فيها، ولذا فإنه يبدو أن الفقهاء لم يفرقوا بين اصطلاح القواعد الفقهية، واصطلاح القواعد التشريعية، وهم يستعملون في الغالب اصطلاح القواعد الفقهية. ولكني وجدت أن علماء الأصول استخدموا اصطلاح القواعد التشريعية استخداما صحيحاً، فأطلقوا اصطلاح القواعد الأصولية التشريعية على جملة قواعد يقينية، لامجال لاختلاف العلماء فيها، فذكروا أن القاعدة الأصولية التشريعية الأولى هي أن المقصد العام للشارع من تشريعه الأحكام: هو تحقيق مصالح الناس بحفظ ضرورياتهم وتوفير حاجياتهم، وتحسينياتهم[1]. ومن ذلك أيضا: ما ذكروه من أن المصلحة التي قصد بتشريع الحكم تحقيقها قد تكون حقاً حالصاً لله، وقد تكون حقاً خالصاً للمكلف، وقد تكون حقاً لله وللمكلف، وحق الله غالب فيها، وقد تكون حقاً لله وللمكلف، وحق المكلف غالب فيها.

وفي رأيي أنه يجب أن نفرق دائماً - بدقة - بين القواعد التشريعية، والقواعد الفقهية. فالأولى منتسبة إلى الشارع بيقين، فهي لذلك يستحيل أن تكون محل خلاف

---

١) يراجع في ذلك علم أصول الفقه، للشيخ عبد الوهاب خلاف، ص ٢٢٢ وما بعدها.

بين المجتهدين، وهذا النوع يشمل كما ذكرت من قبل القواعد المأخوذة من النصوص المحكمة، أو المفسرة، أو القواعد التي أجمع عليها المجتهدون في عصر من العصور، فهي بهذا الإجماع أصبحت يقينيه، أي أن نسبتها للشارع يقينيه. وأما الثانية: وهي الفقهية. فهي قواعد شرعية أيضاً، ويجب العمل بها على أنها من التشريع الإسلامي، ولكنها قواعد شرعية اجتهادية، غير يقينيه، وإنما هي راجحة الظن. (وهذا ينطبق أيضاً على الأحكام الجزئية المندرجة تحتها) ولذلك جاز للفقهاء أن يختلفوا فيها، وكل فقيه يظن أن رأيه هو الصواب، ومن أجل ذلك فهي مناسبة لاصطلاح القواعد الفقهية.

ومما يجب أن يلاحظ هنا أن النص الشرعي الواحد قد يحتوي على قواعد تشريعية وقواعد فقهية في آن واحد. ومن هذا على سبيل المثال: قوله ﷺ: (من أحيل بحقه على مليء فليحتل) (رواه البخاري). فهذا النص يفيد قاعدة تشريعية، وهي مشروعية الحوالة. فهذا أمر لا يختلف فيه الفقهاء، لأن الحديث صحيح، ولفظ الحوالة صريح، **ولكن الفقهاء أختلفوا في مسألة: هل الأمر للوجوب أم للندب؟ فقال الحنابلة[1]: بأن الأمر هنا للوجوب، ورتبوا على ذلك نتيجة هامة، وهي أن عقد الحوالة ينعقد بإرادة المحيل المنفردة، دون حاجة إلى قبول من المحال له، أو المحال عليه. وذهب الأئمة الآخرون[2]: إلى أن الأمر هنا للندب، ورتبوا على ذلك بأن الحوالة لاتنعقد إلا برضاء المحال له، وزاد أبو حنيفة[3] على ذلك مشترطاً رضاء المحال عليه أيضاً، أي رضاء الثلاثة. ومن ثم فإن مشروعية الحوالة قاعدة تشريعية وانعقاد الحوالة قاعدة فقهية.**

ومن هذا أيضاً: ما أجمع عليه الفقهاء بالنسبة لقاعدة تقسيم المصلحة التي شرع من أجلها الحكم هل هي حق خالص لله أم للعبد.. الخ.

فإن هذه القاعدة التشريعية تتضمن في بعض جزئياتها قواعد فقهية، لأن

---

١) المغني، لابن قدامة، جزء٤، ص ٤٦٨، ومابعدها.

٢) المجموع للنووي، شرح المهذب، للشيرازي، جزء ١٣. ص ٤٢٤، ومابعدها، (شافعي)، مواهب الجليل، للحطاب، (شرح مختصر أبي الضياء خليل)، جزء ٥، ص ٩١ (مالكي).

٣) حاشية ابن عابدين، جزء ٥، ص ٣٤٠، ومابعدها.

الفقهاء اختلفوا في بعض التفاصيل، فمثلاً ذهب كثير من الفقهاء إلى أن حد القذف اجتمع فيه الحقان، ولكن حق الله فيه غالب على حق العبد[1]. فلا يجوز العفو فيه على هذا الرأي. وذهب فقهاء آخرون إلى أن حق العبد فيه غالب، ورتبوا على ذلك أنه يجوز فيه العفو من المجني عليه[2].

ومن أمثلة القواعد التشريعية في مقابل القواعد الفقهية: إجماع العلماء على أن الأصل في العقيدة والعبادات: الحظر، لا الإباحة. فلا يجوز فيها الزيادة أو النقصان، وأساس هذا الحظر يرجع أولا إلى أن أصول العقيدة جاءت بها نصوص قطعية محكمة في الكتاب وفي السنة، وكذلك أصول العبادات جاءت بها السنة العملية المتواترة، وفصلتها تفصيلاً، فهي واردة بأحكام قطعية الورود، وقطعية الدلالة، ومن أجل ذلك لانجد في العبادات أية خلافات فقهية، إلا في أمور يسيرة، لايؤثر الخلاف فيها في أصل العبادة، كالاختلاف مثلا في كون فاتحة الكتاب واجبة في كل ركعة، أم يكفي قراءتها في ركعة واحدة؟ ومثال القاعدة الفقهية في مقابل هذه القاعدة التشريعية آنفة الذكر: (الحظر في أصول العقيدة والعبادات): قاعدة الأصل في العقود والشروط، فهذه قاعدة فقهية، وليست قاعدة تشريعية لأن العلماء اختلفوا عليها، فذهب أهل الظاهر[3] والشافعية[4]: إلى القول: بأن الأصل في العقود والشروط هو الحظر، لا الإباحة، وذهب الحنفية[5] أيضاً إلى هذه القاعدة، ولكنهم فتحوا الباب عن طريق العرف، فأجازوا استحداث عقود وشروط جديدة لم يرد فيها نص، إذا تعارف عليها الناس بصفة عامة، (أي العرف العام)، وأما المالكية[6]، والحنابلة[7]، فقد توسعوا في العقود والشروط بصفة عامة، وذهب

---

١) من هذا الرأي: أبو حنيفة، (انظر بدائع الصنائع، للكاساني، جزء ٧، ص ٥٢).

٢) من هذا الرأي: الشافعي ومالك، في رواية (انظر الوجيز للغزالي، جزء٢، ص ١٧٠، بداية المجتهد، لابن رشد، جزء ٢، ص ٤٤٢، المغني، لابن قدامة، ج٤، ص ٢١٧).

٣) المحلَّى، لابن حزم، جزء ٨، ص ٤١٢ - ٤٢٠.

٤) حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب، جزء ٢، ص ١٨٨.

٥) المبسوط للسرخسي، جزء ١٢، ص ١٣٨.

٦) شرح الزرقاني على مختصر خليل، جزء ٥، ص ٨٥.

٧) المغني، لابن قدامة، جزء ٤، ص ٢٠٢.

الإمام أحمد إلى أن اشتراط شرط واحد جائز في العقد، وأن اشتراط شرطين في العقد غير جائز، وتوسع بعض الحنابلة وفسروا الشرطين المبطلين للعقد بالشرطين الفاسدين، دون الصحيحين، وتزعم شيخ الإسلام ابن تيمية الرأي الموسع صراحة، فأعلن أن الأصل في العقود والشروط: هو الإباحة، لا الحظر، ولقد أتى بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة تؤكد صحة هذا الرأي[١]. وممن رأى هذا الرأي أيضاً: تلميذه ابن القيم[٢]، وإلى هذا أيضاً ذهب الشاطبي من المالكية[٣].

هذا ومما يؤكد صحة المعيار الذي ذكرته آنفا (للتفرقة بين اصطلاح القواعد التشريعية، واصطلاح القواعد الفقهية): المناسبة اللغوية لكلمة التشريع، فقد جاء في لسان العرب:

(ففي المثل: (أهون السقى التشريع)، وذلك لأن مورد الإبل إذا ورد بها الشريعة لم يتعب في إسقاء الماء، كما يتعب إذا كان الماء بعيداً. كما أن أهون السقى للإبل تشريعها الماء، وهو أن يورد رب الإبل إبله شريعة لا تحتاج مع ظهور مائها إلى نزع بالعلق من البئر، ولا حتى في الحوض)[٤].

فالتشريع يدل لغة: على الأخذ الهين من المورد الظاهر، الذي لايحتاج إلى تعب. وهذا هو شأن النصوص المحكمة، التي لاتحتمل بطبيعتها التأويل، ولا النسخ أيضاً. فالأخذ منها هين، لا يحتاج إلى اجتهاد أو تعب على الإطلاق. ومن أجل ذلك يستحيل شرعاً اختلاف العلماء بشأنها، ويلحق بالنصوص المحكمة: النصوص المفسرة. فهي وإن نزلت من الشارع مجملة في موضع، فإن الشارع هو الذي يفسرها في موضع آخر، وهي قطعية الدلالة بعد تفسير الشارع لها، ولكنها تختلف عن المحكمة في أنها (أي المفسرة) قابلة للنسخ في عهد النبوة، وبانتهاء عهد النبوة صارت غير قابلة للنسخ، لأنه لانسخ بعد وفاة خاتم المرسلين صلى الله عليه وسلم.

---

١) الفتاوى الكبرى، لابن تيميه، جزء ٣، ص ٤٧٠ إلى ص ٤٩٩.

٢) أعلام الموقعين، لابن القيم، جزء ٢، ص ٣٤ - ٣٦ وجزء ٣، ص ٢٨٨.

٣) الموافقات، للشاطبي جزء ١، ص ١٩٢.

٤) نقلا عن لسان العرب، المجلد الثامن، تحت كلمة شرع، ص ١٧٥.

ويلحق بهذه النصوص القطعية: القاعد التي أجمع عليها العلماء في عصر من العصور، بالنسبة للجزئيات التي تندرج تحتها، أو تتفرع منها، لأن إجماع العلماء يمنع الاجتهاد - بعد ذلك - في هذه الأمور المجمع عليها، وبذلك يأخذها الناس هينة، كالقواعد الثابتة بالنصوص المحكمة والمفسرة، فهي إذن قواعد تشريعية.

وأما الفقه: فهو لغة: العلم بالشيء[1]، مع الفهم له. وقد عبر عنه القرآن الكريم بالاستنباط، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾ ﴾(النساء ٨٣).

والاستنباط يختلف عن التشريع، فالاستنباط لغة: هو استخراج الماء من قعر البئر بعد حفرها[2]، ويقال: استنبط الفقيه إذا استخرج الفقه الباطن باجتهاده وفهمه.[3] فالتشريع والاستنباط يتفقان لغة في الدلالة على أخذ الماء، ولكن التشريع هو السقي الهين، لأنه يأخذ من ماء ظاهر، لا يحتاج إلى حفر، وأما الاستنباط فهو أخذ الماء من باطن الأرض بعد جهد ومشقة.

ومن هذا يتضح: أن اصطلاح القواعد الفقهية ينسجم تماماً مع المعنى المقصود لغة واصطلاحاً بكلمة الفقه، كما أن اصطلاح القواعد التشريعية ينسجم تماماً مع المعنى المقصود لغة واصطلاحاً بكلمة تشريع.

هذا وتتفق القواعد التشريعية والقواعد الفقهية في أن كلا منها تمثل قاعدة كلية يندرج تحتها عدة فروع، كما ذكر القرافي ذلك بالنسبة للقواعد الفقهية، وتتفق أيضاً القواعد التشريعية مع القواعد الفقهية في أن جميعها يعتبر من الشريعة الإسلامية، ولكن القواعد التشريعية قواعد شرعية يقينية قطعية، وأما القواعد الفقهية فهي قواعد شرعية راجحة الظن، مادامت مستنبطة من أهل الاجتهاد. وهي قواعد يجب على الجميع العمل بها، إما إجتهاداً، أو اتباعاً، أو تقليداً.

---

١) مختار الصحاح (فقه).

٢) انظر لسان العرب (نبط).

٣) نقلاً عن لسان العرب (نبط).

فالفقيه المجتهد يأخذ بالأحكام وقواعد الأحكام التي يستنبطها من الأدلة الشرعية، والمتعلم يأخذ بالأحكام والقواعد التي استنبطها الفقهاء، وفي حالة اختلافهم فهو يأخذ بالأحكام والقواعد التي يطمئن إلى دليلها، فالمتعلم يتبع[1] الفقيه في الدليل الذي استند إليه، فهو يأخذ في الحقيقة من الدليل الشرعي الذي استنبط منه العالم المستأهل للاجتهاد، وأما العامي فهو يقلد الفقيه، أي يأخذ بالحكم أو القاعدة التي استنبطها الفقيه، دون بحث عن الدليل، لأن البحث عن الدليل فوق طاقته، فهو معذور في عدم البحث عنه.

ومما يجب أن يلاحظ هنا: أن العامي لايأخذ بالقواعد، وإنما يكتفي بالأخذ بالأحكام الجزئية التفصيلية، لأن القاعدة كما ذكرنا هي مجموع أحكام متشابهة، ترجع إلى قياس واحد، وهذا أمر لا يهتم به العامي على الإطلاق، لأن همّه ينحصر في معرفة الحكم الشرعي التفصيلي للأمور التي تنتابه، وأما القاعدة فهي تكون موضع اهتمام: العالم، والقاضي، والمفتي، والدارس، لأنها تيسر سبل التطبيق، وسبل التعلم والتعمق في العلم.

---

١) يقول ابن القيم في أعلام الموقعين: إن الاتباع هو: (ماثبت عليه حجة، والمتبع هو كل من أوجب الدليل عليه اتباع قول غيره).

الفصل الثاني

التعريف بالقانون وبالفائدة من دراسته

٨- تعريف القانون:

القانون لغة: هو طريق الشيء، ومقياسه[١]، والقوانين هي الأصول. والواحد قانون[٢]، والكلمة - كما جاء في لسان العرب - ليست عربية الأصل، ولكنها مستعملة عند العرب من قديم.

والقانون اصطلاحاً: قريب من المعنى اللغوي للكلمة، لأنها تستخدم بصفة عامة للدلالة على كل أصل مستقر، تترتب عليه آثار محددة، ومن ثم فإن الكلمة تستخدم في مجالات شتى. وهذا ينطبق على المعنى اللغوي، من قولهم: إن قانون كل شيء هو طريق كل شيء ومقياسه، ففي مجال العلوم الكونية، كالطبيعة، والرياضة مثلاً، يقال: (قانون الطفو، وقانون الجاذبية.. الخ) وفي مجال العلوم الاقتصادية، يقال مثلا: (قانون العرض والطلب)، ولكن إذا أطلقت كلمة قانون بغير قيد أو إضافة، فإنه يقصد بها مجموعة القواعد التي تحكم أعمال الناس في المجتمع، وتلزمهم باحترامها، ولو بالقوة إذا لزم الأمر. وهذه القواعد المنظمة لأحوال الناس تختلف باختلاف موضوعها، فهناك قواعد تنظم علاقات الأفراد بعضهم ببعض وهناك قواعد تنظم علاقات الأفراد بالدولة، وتوجد قواعد أخرى تنظم علاقات الدول بعضها ببعض.

ومما يلاحظ هنا: أن عددا من فقهاء المسلمين قد استخدم من قديم كلمة

---

١) جاء في لسان العرب: «قانون كل شيء: طريق كل شيء ومقياسه، قال ابن سيده: وأراها دخيلة» أي أن الكلمة ليست بعربية في الأصل. (تحت كلمة قنن).

٢) مختار الصحاح (قنن).

قانون في المسائل الشرعية[1]، فهناك مثلا كتاب (القوانين الفقهية، في تلخيص مذهب المالكية) لمحمد بن جزي الكلبي، (متوفى سنة ٧٤١هـ). واستعمل شيخ الإسلام ابن تيمية كلمة القوانين أكثر من مرة في كتاباته، فهو يقول مثلاً: القوانين النبوية، واستعملها القاضي أبو يعلى في كتابه (الأحكام السلطانية) إذ يقول: (ففيه من حفظ القوانين الشرعية ما لا يجوز أن يترك فاسدا. ص٢١ و٢٢). ولكن إذا أطلقت كلمة قانون، فهي تدل على التنظيمات الوضعية، أي التي يضعها البشر، من دون شريعة الله عز وجل.

٩- الفائدة من دراسة القانون الوضعي:

قد يقال هنا: إنه لا فائدة من دراسة القانون الوضعي الذي هو من صنع البشر، ما دمنا قد انتهينا إلى ضرورة تحكيم شريعة الله عز وجل، ولكن يرد على ذلك بأنه (من تعلم لغة قوم فقد أمن شرهم) والقانون أهم من اللغة، لأنه إذا كانت لغة الأعداء تفصح لنا إلى حد ما عما في صدورهم، فإن قانون الأعداء يفصح لنا عن أحوالهم في نواحي شتى من الحياة: السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية.

وهناك أيضاً فائدة أخرى هامة: وهي إبراز عظمة التشريع الإسلامي، وقصور القوانين الوضعية (القديمة والحديثة) من الناحية الموضوعية، ذلك أن التشريع الإسلامي قد سبق القوانين الوضعية في الوصول إلى حكم المبادىء والأفكار الصحيحة، بل إن القانون الوضعي المعاصر لا يعرف إلى الآن مباديء عرفها التشريع الإسلامي منذ عهد النبوة، والأمثلة على هذا كثيرة لا تحصى.

ونوضح بعضها فيما يلي:

١٠- بعض مظاهر تفوق الشريعة الإسلامية على القوانين الوضعية:

قبل أن نستعرض هذه المظاهر من المفيد أن نبين المقصود بالتفوق في التشريع،

---

١) يراجع في ذلك بحث للدكتور وحيد سوار، بمعهد الإدارة العامة (رجحان عبارة «القانون» على عبارة «النظام».

فالتشريع يقصد به حفظ مصالح الناس المختلفة على أكمل وجه، ومن المشاهد في القوانين الوضعية أن القصور هو الصفة الغالبة عليها في كل العصور، فقد يضع الناس في عصر من العصور قانونا ثم يتضح لهم بعد ذلك فساده، وقد لا يصل الناس إلى القاعدة القانونية الصحيحة إلا بعد تطور مرير، قد يستغرق قرونا كاملة، كما سنرى من الأمثلة التالية بإذن الله تعالى. فالتفوق في التشريع: هو الوصول إلى الحقيقة فورا، وبدون جهد، وهذا هو أهم ما تتميز به القواعد التشريعية في الإسلام، والسبب في ذلك واضح، لأن هذه القاعدة إنما هي من عند العليم الخبير. ونضرب فيما يلي بعض الأمثلة التي تكشف عن **هذا التفوق الواضح في التشريع الإسلامي**.

١١- المثال الأول: طريقة تكوين العقد وأثره:

نزلت الشريعة الإسلامية في وقت كان فيه أرقى قانون وضعي على وجه الأرض هو القانون الروماني، ولم يكن هذا القانون حينذاك يعرف العقد إلا على أساس أنه «أوضاع معينة: من حركات، وإشارات، وألفاظ وكتابة. أما مجرد توافق إرادتين فلا يكوّن عقدا، ولا يولد التزاما، فكان المدين يلتزم لا لسبب سوى أنه استوفى الأشكال المرسومة، ويكون التزامه صحيحا، حتى ولو كان السبب الحقيقي الذي من أجله التزم لم يوجد، أو لم يتحقق، أو كان غير مشروع، أو كان مخالفا للآداب، فالعقد الشكلي كان مجردا، صحته تستمد من شكله، لا من موضوعه[١]، ولكن الأمر تطور تدريجيا، ومع ذلك بقيت الشكلية الساذجة موجودة حتى نهاية القرن الثاني عشر الميلادي، ثم أخذ العقد يتطور بعد ذلك تدريجيا[٢].

هذا، ومن الغريب حقا أننا نجد الإنجليز حتى القرن الرابع عشر، لا يعرفون القوة الملزمة للعقد، إلا إذا أفرغ في وثيقة رسمية، فالعقد لا يمكن تكوينه

١) نقلًا عن الوسيط، للدكتور عبدالرزاق السنهوري ج١ ص١٤٢.
٢) المرجع السابق للسنهوري ج١، ص١٤٣.

وإنتاج أثره إلا بعد أن تصدر به وثيقة رسمية. وفي ذلك يقول الشراح الإنجليز بما يأتي:

«But by the middle of fourteenth century it was clearly established that convenant required the production of a sealed instrument. The agnreament was enforced not because the parties had exhanged mutual promise, but because it had been made in a particular form to which the law attached a peculier force».[1]

وترجمة ذلك بتصرف:

(ولكن في منتصف القرن الرابع عشر تقرر أن العقد يحتاج إلى وثيقة رسمية، فالاتفاق لا يستمد قوته الملزمة بسبب أن طرفي العقد قد تبادلا التعبير عن إرادة كل منهما، فهذه القوة الملزمة لا توجد إلا إذا أفرغ الاتفاق في الشكل الخاص الذي استلزمه القانون ومنحه القوة).

فهذا هو شأن أرقى القوانين الوضعية (اللاتينية والإنجلوسكسونية). وأما الشريعة الإسلامية: فقد نزلت بأرقى المبادىء لتكوين العقد، واعطائه القوة الملزمة، فالله تعالى يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾ «المائدة ١».

ويقول تعالى: ﴿وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمۡ وَلَا تَنقُضُواْ ٱلۡأَيۡمَٰنَ بَعۡدَ تَوۡكِيدِهَا وَقَدۡ جَعَلۡتُمُ ٱللَّهَ عَلَيۡكُمۡ كَفِيلًاۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا تَفۡعَلُونَ ﴿٩١﴾﴾ «النحل ٩١».

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ﴾ «النساء ٢٩»[٢].

فالتراضي أو الرضا هو توافق الإرادتين الصادرتين من المتعاقدين.

ولم يعرف القانون الروماني نقل ملكية الشيء المبيع كأثر من آثار عقد البيع

---

١) A nson's Law of contract p.11/ by A.G. Guest. 24 Edition هذا ويلاحظ أننا بالنسبة للقانون الإنجليزي نرجع إلى المراجع الأجنبية مباشرة، لأن شراح القانون العرب لم يترجموا إلا نظريات القانون الفرنسي، المأخوذ عن القانون الروماني، ذلك أن القانون الفرنسي يعتبر المصدر الأساس للقوانين العربية المعاصرة.

٢) مختصر تفسير ابن كثير، النساء: آية ٢٩، ج١، ص٣٧٨، والمائدة، آية ١، ج١، ص٤٧٥، والنحل، آية ٩١، ج٢، ص٣٤٤.

وفي هذا يقول د. شفيق شحاته: «وليس عقد البيع في القانون الروماني من العقود الناقلة للملكية، ذلكك أن العقد في الفقه الروماني يعتبر مصدرا من مصادر الالتزامات، أي الحقوق الشخصية، أما الحقوق العينية فلا يكون العقد سببا لها»[١] ولم تعرف القوانين اللاتينية المستقاة من القانون الروماني بدورها هذا المبدأ، إلا في العصر الحديث.

والقانون الإنجليزي لم يعرف أيضا انتقال الملكية بمجرد عقد البيع إلا في منتصف القرن الخامس عشر الميلادي، وكان ذلك على سبيل الاستثناء في بداية الأمر، وفي ذلك يقول شراح القانون الإنجليز ما يأتي:

«By the middle of the fifteenth century however the courts had allwed an exception in the case of an executory contract for the sale od goods. the «Property» in the goods was deemed to pass upon sale, even though no delivery had been made, and this was of sufficient bendor for the price»[2]

وترجمة ذلك بتصرف:

(في منتصف القرن الخامس عشر أخذت المحاكم باستثناء متعلق بقضية خاصة ببيع بضائع، فقد سلمت المحاكم بانتقال ملكية البضائع إلى المشتري قبل التسليم، (أي بمجرد العقد) وذلك حتى يحق للبائع أن يطالب المشتري بالثمن).

ويلاحظ هنا أن المحاكم في إنجلترا هي التي كانت تضع أصلا القانون عن طريق السوابق القضائية، ولكن الآن تشترك معها جهات أخرى في إصدار التشريعات[٣].

فهذا هو العالم المتحضر حتى منتصف القرن الخامس عشر، لا يعرف أثر العقد. وأما الشريعة الإسلامية فقد سبقت جميع التشريعات الوضعية بعدة قرون، فالملكية تنتقل في عقد البيع أصلاً بمجرد العقد، وذلك حتى قبل التسليم، ولا خلاف بين العلماء في هذا الأصل، فالإجماع منعقد على أن عقد البيع ينعقد لازماً بمجرد

---

١) كتاب نظرية الالتزامات في القانون الروماني، ص١٧١. د. شفيق شحاتة.

٢) المرجع السابق (anson's Law) p.10.

٣) ونظراً لأن القانون الإنجليزي هو أصلاً من صنع المحاكم، فقد عرف بأنه القانون غير المكتوب.

انفضاض المجلس، وقبل تسليم المبيع، وقبض الثمن، ولا يشترط القبض في المجلس إلا بالنسبة لأنواع مخصوصة من البيوع، وذلك كعقد السلم، فيشترط فيه قبض الثمن فقط في المجلس، وأما المبيع فهو مؤجل بطبيعته في عقد السلم، وفي عقد بيع مال الربا بجنسه يشترط التقابض في المجلس، منعاً للربا، وذلك شرط أيضاً في عقد الصرف، وفيما عدا ذلك فإن البيع ينعقد بمجرد العقد. فمن اشترى سيارة، أو بضاعة، أو أرضاً، أو ماشية، فإن العقد ينعقد فور انفضاض المجلس، وقبل التسليم، بل إن بعض الفقهاء ذهبوا إلى أن عقد البيع الذي فيه خيار الشرط، ينعقد فوراً، وقبل استعمال الخيار. وفي ذلك يقول ابن قدامه: (وينتقل الملك إلى المشتري في بيع الخيار بنفس العقد، في ظاهر المذهب، ولا فرق بين كون الخيار لهما، أو لأحدهما، أيهما كان.. ولأنه بيع صحيح، فنَقَل الملك عقيبه، كالذي لا خيار له..)[١].

١٢- المثال الثاني: الأصل في العقود الحرية، لا المنع (مبدأ سلطان الإرادة):

يقول الدكتور السنهوري: (لم يعترف القانون الروماني في أي عصر من عصوره بمبدأ سلطان الإرادة كاملاً..)[٢] ولم يعرف الناس مبدأ الحرية في العقود بصفة عامة إلا في القرن السابع عشر[٣].

وفي إنجلترا يقر الإنجليز بأنهم لم يعرفوا مبدأ الحرية في إبرام العقود إلا في القرن الثامن عشر، وفي ذلك يقول شراحهم:

«First, great amphasis had been placed in the political philosophy of eighteeth century upno the concept of human liberty. Every man it was said should de free to persue his own interests in his own way. It was therfore conceived to be the duty of the Law to give effect to the wills of the parties as expressed in their agreement.»[4]

---

١) المغنى، جزء ٣ ص٥٧١.

٢) الوسيط للسنهوري، جزء١، ص١٤٢.

٣) الوسيط للسنهوري، جزء١، ص١٤٣.

٤) المرجع السابق Anson's Law of contract p.3.

وترجمة هذا بتصرف:

(ولقد ظهر أول تأكيد (للمبدأ) في ظل الفلسفة السياسية في القرن الثامن عشر، التي اعتنقت فكرة الحرية الفردية، فلقد قيل حينذاك: إن كل إنسان حر في تحقيق مصالحه بطريقته الخاصة، ومن ثم فقد اعتبر أن من واجب القانون أن يرتب على إرادات الأطراف (المتعاقدة) الآثار التي اتجهت إليها هذه الإرادات).

هذا، ولقد نزل على قلب محمد ﷺ - قبل ذلك بقرون عديدة - هذا المبدأ الوارد بالحديث الصحيح (المسلمون على شروطهم).

فقد روى عمرو بن عوف المزني، عن أبيه، عن جده: أن رسول الله ﷺ قال: (الصلح جائز بين المسلمين، إلا صلحا حرم حلالا، أو أحل حراما، والمسلمون على شروطهم، إلا شرطا حرم حلالا، أو أحل حراما)[1].

١٣- المثال الثالث: العقد بالإرادة المنفردة:

لا يوجد على ظهر الأرض إلى يومنا هذا تشريع حديث أو قديم يعرف العقد بالإرادة المنفردة، أي العقد الذي يصدر بإرادة شخص واحد، فيلتزم به أمام نفسه فقط. وقد عرف الفقيه الحنفي أبو بكر الرازي (الجصاص) العقد بصفة عامة بأنه: (هو ما يعقده العاقد على أمر يفعله هو، أو يعقد على غيره فعله، على وجه إلزامه إياه)[2] ويلاحظ أن أحدا لا يستطيع أن يلزم غيره، إلا إذا ألزم نفسه بنفسه، أمام غيره. ولكننا نجد أن الفقهاء بصفة عامة يعرفون العقد بأنه: (تعلق كلام أحد المتعاقدين بكلام الآخر شرعاً، على وجه يظهر أثره في المحل)[3]. ولكن يمكن الرد

---

١) رواه أبو داوود، ٣/ ٤١٣، والترمذي، ٢/ ٢٨٤، والحاكم ٢/ ٤٩، في المستدرك، بسند صحيح. ولا يقدح في صحة هذا الحديث ما زعمه ابن حزم: من أن كثير بن عبدالله بن عمرو بن زيد - وهو من رواة الحديث - هالك - فقد قال عنه يحيى بن معين في رواية: إنه فقيه. وضعفه في رواية أخرى. ولكن هذا الحديث روي من عدة طرق يشد بعضها بعضا. (انظر ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، جزء ٣، ص٤٨١). وانظر أيضاً، التاج الجامع، للشيخ منصور علي ناصف جزء ٢ ص٢٠٢ و٢٠٣).

٢) أحكام القرآن، لأبي بكر الرازي الجصاص ج٢، ص٢٩٤ و٢٩٥.

٣) شرح العناية، على هامش الفتح، جزء٥، ص٧٤.

على هذا بأن التعريف المذكور ورد في باب البيع، وهو من العقود التي لا تتم إلا بإرادتين. ويمكننا أن نقرر باطمئنان أن جميع الفقهاء - بدون استثناء - يعتبرون أن العقد يشمل ما هو بإرادة منفردة، وما هو بإرادتين، وإن لم يصرحوا به، والدليل على هذا واضح ومؤكد، لأن جميع الفقهاء[1] يطلقون على العتق، والوقف، واليمين، والنذر، والطلاق، عقوداً، وهي كلها تتم بالإرادة المنفردة. والأهم من هذا كله: أن القرآن الكريم أطلق العقد على اليمين الذي يتم بإرادة الحالف المنفردة.

قال تعالى: ﴿ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ﴾ «المائدة ٨٩» والتشديد في القاف قراءة الأعمش وغيره، وقد قرىء عقدتم بالتخفيف[2]. أي عقدوا عقد اليمين. فبالتشديد يفيد التوكيد والتغليظ، وبالتخفيف تفيد العقد، ويلاحظ أن التوكيد والتغليظ أيضاً يشيران إلى القوة الملزمة للعقد. كما في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ ﴾ «المائدة ١» فاصطلاح العقد بالإرادة المنفردة ثابت أصلاً بالكتاب، واستعمله جميع الفقهاء في أثناء كلامهم عن جميع التصرفات التي تصدر بالإرادة المنفردة: كاليمين، والنذر والطلاق، والعتق، وغيرها.

وأكرر أن جميع الشرائع إلى يومنا هذا لا تعرف العقد إلا على أنه توافق إرادتين، أو أكثر، وهي متأثرة في هذا بالقانون الروماني الذي يعتبر مصدراً لجميع التشريعات اللاتينية: كالقانون الفرنسي، والايطالي، والأسباني، وسائر البلاد الأوروبية المتأثرة بالقانون الروماني، بل إن البلاد العربية التي تأثرت بالقانون الروماني عن طريق القانون الفرنسي: كمصر، وليبيا، والكويت، وسوريا، ولبنان. لا تعرف العقد بالإرادة المنفردة[3].

---

١) على سبيل المثال: الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، جزء٣، ص٤٠٦.

٢) جاء في لسان العرب: (وعقد العهد واليمين يعقدهما عقدا، وعقّدهما بالتشديد، أكدّهما.. وقد قريء عقدتم بالتخفيف) لسان العرب، تحت كلمة عقد.

٣) يلاحظ هنا أن القانون المدني المصري الحالي عرف أخيرا (في مشروعه) الالتزام بالإرادة المنفردة، وليس العقد بالإرادة المنفردة، ولكن يلاحظ أن هذا الاعتراف بالإرادة المنفردة، إنما كان في مشروع القانون فقط، فقد كان المشروع التمهيدي للقانون المصري المدني ينص في المادة ٢٢٨ منه على الإرادة المنفردة، كمصدر عام للالتزامات، إلى جانب العقد، وكان هذا النص على غرار المشروع: الفرنسي، الإيطالي، في مادته الستين، يجعل الإرادة المنفردة مصدرا عاما للالتزام =

وأما القانون الجرماني[1] - والدول التي تدور في فلكه - فلا يعرف هو الآخر العقد بالإرادة المنفردة، وإنما اعتبر هذا القانون الإرادة المنفردة مصدرا للالتزام. (وليست عقدا) في الحالات التي ينص عليها القانون فقط، أي أن القانون هو المصدر المباشر لهذه الالتزامات (مادة ٣٠٥ من القانون المدني الألماني).

وكذلك القانون الإنجليزي - وهو قانون ذو طابع خاص - لا يعرف العقد إلا على أنه عقد بين إرادتين على الأقــل، وفي هـذا يقول شـراح هـذا القانـون: {A promise which not been accepted is without Legal effect}. وترجمة هذا بتصرف: (الوعد الذي لم يصادف قبولاً، ليس له أي أثر قانوني).

ومن هذا يتضح لنا أنه لا يوجد أي تشريع حديث (أو قديم) يعرف العقد بالإرادة المنفردة، إنما هذا أمر تنفرد به الشريعة الإسلامية وفقهاء الإسلام تبعاً لها.

هذا ومما يلقي ضوءاً على رقي فكرة الإرادة المنفردة والحاجة إليها: أن شراح القانون الألمان والفرنسيين[2] اتجهوا في القرن الميلادي الماضي إلى المناداة بأن تكون الإرادة المنفردة مصدرا للالتزام كالعقد، أي ليست عقدا، ولكن يجوز أن تنشيء التزاما إلى جانب العقد، فلا تحتاج إلى المشرع الوضعي لكي ينص على التصرفات الصادرة بالإرادة المنفردة، لكن تعتبر صحيحة.

والذي يراجع أقوال شراح القانون في العصر الحديث بخصوص الإرادة

= كالعقد، ولكن هذا حذف في لجنة المراجعة، وكان حذفه عدولاً عن وضع قاعدة عامة تجعل الإرادة المنفردة ملزمة بدون نص في القانون لكل حالة على حدة. (يراجع مجموعة الأعمال التحضيرية للقانون المدني المصري، ٢، ص٣٣٩، هامش) ويلاحظ أن الهيئات المتعاقبة التي نظرت مشروع القانون المدني لم تتنبه لهذا الحذف وحتى عنوان الإرادة المنفردة -كمصدر ثان للالتزام- موجود في القانون، وهذا من الأخطاء الواضحة في القانون المدني المصري. (انظر في هذا: الوسيط، للسنهوري، جزء١، ص١٢٩٢).

١) أهم التشريعات التي تحكم العالم المتحضر غير المسلم، تنحصر في ١- القانون الروماني. ٢- القانون الانجلوسكسوني. ٣- القانون الجرماني، وهو قانون حديث صدر في عام ١٩٠٤ ونقصد بالقانون الروماني هنا القوانين اللاتينية النابعة منه.

٢) نادى بهذا سيجل الألماني، وجاكوبي، وكونتسي من الألمان، ورمز وسالي من الفرنسيين. (انظر نظرية العقد، للسنهوري ص١٨٦، هامش«١»، والوسيط للسنهوري، أيضاً، جزء ١، ص١٢٨٣ هامش ٣و٤).

المنفردة، يتضح له بجلاء مدى تفوق التشريع الإسلامي، الذي أنشأ فكرة العقد بالإرادة المنفردة، قبل أن يأتي هؤلاء الشراح بقرون عديدة، لكي يحاولوا الأخذ بفكرة الإرادة المنفردة لأول مرة في تاريخ النظم الوضعية، ذلك أن النظرية الفرنسية تذهب إلى أن الالتزام الذي يتولد عن عمل قانوني لايكون مصدره إلا عقداً، أي توافق إرادتين، أما الإرادة المنفردة فلا تولد التزاما، وهذه القاعدة ورثها القانون الفرنسي عن القانون الفرنسي القديم، الذي أخذها بدوره عن القانون الروماني، ولكن ظهر في القرن الميلادي الماضي أحد علماء القانون الألمان، وهو سيجل Siegel وحاول أن يدلل على أن الإرادة المنفردة يمكن أن تنشىء التزاما، واستند هو ومن معه إلى الحجج الآتية:[١]

١ - قالوا: إن الاقتصار على توافق إرادتين لإنشاء التزام يمنع أشكالا ضرورية من المعاملات اللازمة للناس في العصر الحديث، فلا يمكننا بغير الإرادة المنفردة أن نفسر كيف يستطيع شخص أن يلزم نفسه بعرض يقدمه لفئة غير معلومة من الناس، «أي الوعد بجائزة، أو الجعالة» وقد يكون الدائن غير موجود في الحال، ولكن من المنتظر وجوده في المستقبل، أو يكون موجوداً، ولكن وجدت ظروف منعته من إصدار القبول: كنقص أهلية، أو موت. ففي هذه الفروض وغيرها مما يقع في العمل، لا يمكن ترتيب الالتزام في ذمة المدين على أساس توافق الإرادتين، ولا يحلّ هذا الإشكال إلا باللجوء إلى فكرة الإرادة المنفردة.

٢ - إن الملتزم بالعقد إنما يلتزم في الحقيقة بإرادته هو، لا بتوافق إرادته مع إرادة الدائن، فهو يوجد حقا في ذمته لشخص آخر بمجرد إعلان إرادته، ورضاء الآخر بهذا الحق هو مجرد انضمام، تطلبناه حتى لا يكسب الدائن حقاً دون إرادته. ويقصد بمجرد الانضمام هنا موافقة الدائن على التزام المدين. فهو انضمام إلى المدين، اشترطناه حتى لا يكسب الدائن حقا رغما عنه[٢].

---

١) نقلا بتصرف عن كتاب الوسيط، للدكتور السنهوري، جزء ١، ص١٢٨٤، وما بعدها.

٢) الضمير راجع للسنهوري، لأن الكلام نقلاً عنه.

٣ - إن القول بوجوب توافر إرادتين لإنشاء التزام، إنما هو بقية من بقايا الأشكال الغابرة، التي كانت تحد من مبدأ سلطان الإرادة. فقديما كانت الإرادة لا توجد أثراً قانونياً إلا إذا اقترنت بأشكال معقدة، ثم اندثرت هذه الأشكال، حتى لم يبق منها اليوم إلا ما ندر، والواجب أن تصل في هذا التطور إلى غايته المنطقية، وأن نسلم بقدرة الإرادة على إنشاء الالتزام، حتى ولو لم تقترن بإرادة أخرى.

هذا وقد وافق بعض الفرنسيين والألمان في هذه النظرية الجديدة على القانون، ومن هؤلاء: ورمز[١]، وسالي.

والذي يراجع أقوال علماء القانون هؤلاء يتضح له في يسر مدى تفوق التشريع الإسلامي، الذي أنشأ فكرة العقد بالإرادة المنفردة، منذ أربعة عشر قرنا، ثم هؤلاء العلماء يقرون الآن بشدة حاجتهم إلى فكرة الإرادة المنفردة، لحل بعض مشكلات العصر المعقدة، ويقرون بأن القانون لم يعرف هذه الفكرة الراقية. ونحن نقول: إن هذا يرجع إلى تخلفه الطبيعي، لأنه من وضع البشر.

١٤- المثال الرابع: انتقال الالتزام بسبب الموت وانتقال الالتزام بين الأحياء:

لقد سبقت الشريعة الإسلامية جميع التشريعات الوضعية - بدون استثناء - في معرفة فكرة انتقال الالتزام بسبب الموت، وانتقال الالتزام بين الأحياء. ويقر علماء القانون بأن القوانين الوضعية لم تستطع معرفة انتقال الالتزام بين الأحياء إلا بعد تطور طويل، بدأ بمعرفة انتقال الالتزام بسبب الموت.

بل إن عالما كبيرا من علماء القانون قد أذهله أن تعرف الشريعة الإسلامية انتقال الالتزام بين الأحياء، فوقع في خطأ كبير في هذا الصدد، وندعه هو نفسه يعبر لنا عن فهمه غير الصحيح، إذ يقول:

---

١) رسالة ورمز، في الإرادة المنفردة، باريس سنة ١٨٩١: أشار إليها السنهوري في الوسيط، جزء ١ ص١٢٨٣.

(ليس صحيحا: أن الفقه الإسلامي عرف حوالة الدين، ولم يعرف حوالة الحق، وإلا كان هذا بدعا في تطور القانون، **فمن غير الطبيعي أن يعرف نظام قانوني حوالة الدين، قبل أن يعرف حوالة الحق**، كما أنه من غير الطبيعي، أن يسلم نظام قانوني بانتقال الدين بين الأحياء، وهو لم يعترف بانتقاله بسبب الموت، فالفقه الإسلامي كان في تطوره طبيعياً كسائر النظم القانونية. لم يعرف حوالة الدين بسبب الموت، إذ الدين لا ينتقل إلى الورثة، بل يبقى في التركة حتى تقوم بسداده، ولا بين الأحياء، إلا في صور الكفالة أو التجديد، وعرف حوالة الحق بسبب الموت، حوالة كاملة، إذ الحقوق الشخصية التي للتركة تنتقل إلى الورثة، وبين الأحياء، وبقيود معينة)[1].

ثم يقول في موضع آخر: (فلم يكن الفقه الإسلامي إذن بدعا في تطوره، كما قدمنا، ولم يقر حوالة الدين دون أن يقر حوالة الحق، بل هو قد سار على السنن المألوفة في التطور، إذ بدأ بإقرار حوالة الحق بسبب الموت، ثم بإقرار هذه الحوالة بين الأحياء، ولكن في مذهب واحد من مذاهبه. ثم وقف تطوره عند ذلك، فلم يقر حوالة الحق بين الأحياء في المذاهب الأخرى، ولم يقر حوالة الدين أصلاً، لا بسبب الموت، ولا بين الأحياء)[2].

ولقد أخطأ الدكتور السنهوري -رحمه الله - عدة أخطاء في هذا المقام وتتلخص فيما يلي:

١٥- الخطأ الأول: التسوية بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي:

هذه التسوية باطلة من أساسها، فلا يجوز أن يطبق على الفقه الإسلامي نفس المعايير التي تطبق على القانون الوضعي، لأن هذا الأخير ليس له إلا الأرض، يستقي منها، أما الفقه الإسلامي فهو ينهل أصلًا من السماء، لأن مصدره الأساس: هو كتاب الله العظيم، وسنة رسوله ﷺ، ومن أجل ذلك ينبغي التنبيه إلى أن الطفرة التشريعية الراقية - وإن كانت ممنوعة تماماً على القانون البشري - فهي

---

١) الوسيط، للسنهوري جزء ٣، ص٤٢١ و٤٢٢.

٢) الوسيط، للسنهوري جزء ٣ ص٤٣٧.

متصورة، بل وحاصلة فعلاً في صور كثيرة في الفقه الإسلامي، والسبب في ذلك واضح، إذ أن الكتاب الأعظم، والسنة الصحيحة، قد حفلا بالمبادىء الراقية الحكيمة، التي لم يدركها العقل البشري إلا بعد تطور طويل مرير[1]، أو تقليداً للشريعة الإسلامية[2].

١٦- الخطأ الثاني: الزعم بأن الفقه الإسلامي لم يعرف انتقال الالتزام بسبب الموت

وندع الفقه الإسلامي يدافع عن نفسه بصراحة ووضوح، فقد جاء في المغني لابن قدامة الحنبلي ما يأتي:

«حكى بعض أصحابنا فيمن مات وعليه دين، هل يمنع الدين نقل التركة إلى الورثة؟ روايتين: إحداهما:

لا يمنعه، للخبر: «من ترك حقاً أو مالاً فلورثته». ولأن تعلق الدين بالمال لا يزيل الملك في حق الجاني، والراهن، والمفلس، فلم يمنع نقله، فإن تصرف الورثة في التركة ببيع أو غيره صح تصرفهم، ولزمهم أداء الدين، فإن تعذر وفاؤه فسخ تصرفهم، كما لو باع السيد عبده الجاني، أو النِّصاب الذي وجبت فيه الزكاة.

والرواية الثانية: يمنع نقل التركة إليهم[3]، أي باع عبده الجاني، واستحق العبد بسبب الجناية، فإن البيع يفسخ، فالرواية الأولى في المذهب الحنبلي صريحة في انتقال الالتزام بسبب الموت، ولذلك تنتقل التركة للورثة فورا، بحقوقها، وديونها، وليس كما زعم الدكتور السنهوري: من أن الفقه الإسلامي لم يعرف انتقال الالتزام بسبب الموت، بل إن الفقه الإسلامي أخذ هذا المبدأ (التطور الراقي في نظر رجال القانون) عن رسول الله ﷺ، أي من الشريعة الإسلامية مباشرة، لأن قوله ﷺ:

---

١) راجع ما سبق أن نقلناه عن العلماء الألمان، والفرنسيين، بخصوص فكرة الإرادة المنفردة.

٢) إن قانون نابليون (القانون الفرنسي الحالي) الصادر في سنة ١٨٠٤م، قد استفاد كثيراً من الفقه المالكي، لأن أحكام هذا الفقه انتقلت من الأندلس إلى جنوب فرنسا، في شكل عادات تجارية راقية، وأخذ بها قانون نابليون، دون أن يبين مصدرها الحقيقي.

٣) المغنى، لابن قدامة، جزء ٤، ص٤٨٣ و٤٨٤، في كتاب المفلس.

«من ترك حقاً أو مالاً فلورثته» يقتضي انتقال الدين، لأن الحق لا يمكن أن ينتقل بدون الالتزام المقابل له، وإلا كان هذا ظلما، والظلم ممنوع في الإسلام. ولكن الدكتور السنهوري تأثر بالمبدأ السائد في مصر، وهو أنه لا تركة إلا بعد سداد الديون، وهذا المبدأ هو الرواية الثانية في الفقه الحنبلي (وهو رأي فقهاء آخرين أيضا) فظن الدكتور السنهوري أن هذا المبدأ هو الرأي الوحيد في الفقه الإسلامي، وبذلك اقتصر على هذا الفهم السطحي، الذي لا يمثل الحقيقة الثابتة في كتب الفقه الإسلامي من قديم.

١٧- الخطأ الثالث: القول: بأن الفقه الإسلامي لم يعرف حوالة الدين بين الأحياء على الإطلاق، ولم يعرف حوالة الحق بين الأحياء إلا في مذهب واحد من مذاهبه:

الواقع: إن هذا القول - غير الصحيح - مخالف تماماً لما عليه الفقه الإسلامي، فالفقه الإسلامي (بجميع مذاهب أهل السنة) قد عرف حوالة الحق، وحوالة الدين بين الأحياء، (كماعرفها بسبب الموت كما بينت في الخطأ الثاني) والفقه الإسلامي لم يعرف هذه الحوالة عن طريق الاجتهاد، وإنما عرفها من رسول الله ﷺ مباشرة. فقد ثبت في صحيح البخاري عن رسول الله ﷺ: (من أحيل بحقه على مليء فليحتل) وفي رواية: (وإذا أتبع أحدكم على مليء فليتّبع).

وقد صرح الفقهاء - بما لا يدع مجالاً للشك - بمفهوم الحوالة.

وفي هذا يقول ابن قدامة ما يأتي: الحوالة ثابتة بالسنة والإجماع، أما السنة: .... وأجمع أهل العلم على جواز الحوالة واشتقاقها من تحويل الحق من ذمة إلى ذمة، وقد قيل: إنها بيع، فإن المحيل يشتري ما في ذمته بماله في ذمة المحال عليه، وجاز تأخير القبض رخصة، لأنه موضوع على الرفق، فيدخلها خيار المجلس لذلك، والصحيح: أنها عقد ارفاق منفرد بنفسه، ليس بمحمول على غيره، لأنها لوكانت بيعاً لما جازت، لكونها بيع الدين بالدين، ولما جاز التفرق قبل القبض، لأنه بيع مال الربا بجنسه، ولجازت بلفظ البيع، ولجازت بين جنسين، كالبيع كله، ولأن لفظها يشعر بالتحول، لا بالبيع. فعلى هذا لايدخلها خيار، وتلزم

بمجرد العقد)[1].

فالفقه الإسلامي يصرح بأن الحوالة هي تحويل للحق من ذمة إلى ذمة، وهذا هو عين انتقال الالتزام، ويلاحظ أن الالتزام هو الجانب السلبي للحق. والفقه الإسلامي يعبر عن الالتزام بالجانب الإيجابي له، وهو الحق، على حين أن القانون يعبر عنه بالالتزام. وابن قدامة يصرح بأنها ليست بيعاً، لأنها ستكون من باب بيع الدين بالدين. وهذا مرفوض عندهم، فهي إذن نقل للدين أو نقل للحق.

ولقد أورد الفقهاء[2] أمثلة عديدة لحوالة الحق، ولحوالة الدين، وإن لم يطلقوا عليها هذا الاصطلاح، ومن هذا يتضح لنا كيف أن الشريعة الإسلامية سبقت جميع الشرائع القديمة والحديثة في معرفة انتقال الالتزام بسبب الموت، وانتقال الالتزام بين الأحياء، وكيف أن شراح القانون لم يستطيعوا تصور هذه المعجزة الفقهية، فأنكروها في تمحل واضح، كما سلف البيان، ولقد اعترفوا بأن معرفتها تخالف سنة التطور، أي اعترفوا بها كمعجزة فقهية لمن عرفها بدون تطور.

١٨ - المثال الخامس: مبدأ شخصية العقوبة:

يزعم شراح القانون الوضعي في أوربا أنهم اكتشفوا مبدأ شخصية العقوبة في العصر الحديث، ويقصد به أن العقوبة لاتقع إلا على شخص الجاني وحده، فلا يجوز أن تقع على ذويه، وأقربائه الذين لم يشتركوا معه في الجريمة، والحقيقة أن هذا المبدأ العادل نزل على قلب محمد ﷺ قبل ذلك بقرون عديدة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ (فاطر ١٨) فكل إنسان مسؤول عن جريمته، ولايسأل عنها أحد غيره، ولو كان أقرب

---

١) المغني، لابن قدامة، جزء ٤، ص ٥٧٦.

٢) في الحنبلي: المغني لابن قدامة، جزء ٤، ص ٥٧٨ - في الشافعية: المجموع للنووي، شرح المهذب، جزء ١٣، ص ٤٢٤، وما بعدها - في الحنفية: حاشية ابن عابدين، جزء ٥، ص ٣٤٠، وما بعدها. في المالكية: مواهب الجليل، جزء ٥، ص ٩١ وانظر: بحثاً للمؤلف: انعقاد الحوالة في الفقه والقانون. منشور بمجلة إدارة قضايا الحكومة بمصر، العدد الثالث، السنة ٢١، ص ٩٤، وما بعدها.

الأقربين إليه، مادام لم يشترك معه في الجريمة، ولم يصدر منه تقصير في مراعاة من هو مسؤول عنهم، بل إن هذا المبدأ العادل هو المطبق في الآخرة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمْ وَٱخْشَوْاْ يَوْمًا لَّا يَجْزِى وَالِدٌ عَن وَلَدِهِۦ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِۦ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ ۖ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلْغَرُورُ ﴿٣٣﴾ ﴾ (لقمان ٣٣).

ولقد كان المبدأ الغالب حين نزول الشريعة الإسلامية: هو عدم شخصية العقوبة، فكانت العقوبة لاتنزل فقط بالجاني، بل وبأقاربه، وعشيرته. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا، ونهى عنه: قال تعالى: ﴿ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴿٣٣﴾ ﴾ (الإسراء ٣٣).

١٩ - المثال السادس: مبدأ الشك يفسر لمصلحة المتهم:

ليس صحيحاً أن هذا المبدأ قد اكتشفه شراح القانون الوضعي في العصر الحديث، بل إن هذا المبدأ الراقي قد أنزله الحق تبارك وتعالى - قبل ذلك بقرون عديدة - على قلب محمد ﷺ، كما جاء في الحديث الشريف: (ادرؤوا الحدود بالشبهات). وحينما نزل هذا المبدأ الراقي كان المطبق في العالم هو العكس، إذ أن المتهم كان يؤخذ بأقل شبهة.

وبعد، فإننا نسوق هذه الأمثلة - وهي قلّ من كثر - التي تؤكد لنا أن الشريعة الإسلامية نزلت كاملة راقية، متفوقة على جميع الشرائع السابقة واللاحقة لها، ولاريب أن دراسة القانون بهذه النّية تتيح لنا - مأجورين إن شاء الله تعالى - الفرصة لإبراز تفوق الشريعة الإسلامية على جميع الشرائع.

٢٠ - المقصود بالشارع والتشريع في القانون الوضعي:

الشارع في القانون الوضعي: هو البشر. ومن هنا نشأ اصطلاح القانون الوضعي، أي القانون الذي يضعه البشر. ويقوم القانون الوضعي في روسيا، ودول

الغرب المسيحي، على أساس مبدأ العلمانية[1]، الكافر بالله عز وجل، والكفر هنا، إما كفر صريح، وهذه هي علمانية الدول الماركسية الملحدة علنا، وقد يكون الكفر هنا قاصراً على الكفر بالألوهية، مع توحيد الربوبية، وهو لا ينفع صاحبه. وهذه هي علمانية الغرب المسيحي الذي يعلن إيمانه بأن الله هو خالق السموات والأرض، ولكنه يفصل بين الدين والدنيا، ويزعم أن الله - سبحانه وتعالى عما يقولون - لا شأن له بتدبير شؤون الناس في دنياهم، ويزعم هؤلاء أيضاً: أن الإنسان هو سيد نفسه، وسيد الكون في الحياة الدنيا، فهو يبدع النظم، وهو الذي يضع لنفسه مايراه من قوانين.

فالتشريع يقصد به: القواعد القانونية المكتوبة الصادرة عن السلطة المختصة في الدولة بسن القوانين، وهي تكون في العصر الحديث سلطة تشريعية بحتة، أي منفصلة عن السلطة التنفيذية، والسلطة القضائية. وهذه السلطة تتكون من نواب منتخبين من قبل الشعب، ومنوط بهم سن القوانين التي تنظم نواحي شتى في الدولة.

ومما يجب أن يلاحظ هنا: أنه في ظل النظم العلمانية كانت السلطات الثلاث مندمجة في قبضة الحاكم، ولم يطبق مبدأ الفصل بين السلطات في أوروبا إلا منذ قيام الثورة الفرنسية، في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، وقد أخذت به الثورة الفرنسية بصورة مطلقة، كرد فعل للتخلص من سلطان الملوك المطلق في هذا الوقت، ولكن ظهر بعد ذلك أن الفصل التام بين السلطات يؤدي إلى صعوبات وأضرار كثيرة، وأن الأوفق هو الأخذ بمبدأ التعاون بين السلطات، مع استقلال كل سلطة - إلى حد ما - في عملها عن السلطتين الأخريين.

هذا وتقوم السلطة التشريعية المكونة من أناس منتخبين من الشعب بسن جميع القوانين اللازمة، دون تقيد بأوامر ونواهي الله عز وجل، وإنما تتقيد فقط بالقانون الأعلى للدولة، الذي يهيمن على جميع القوانين الأخرى. وهو ما يطلق عليه

---

١) العلمانية بفتح العين نسبة إلى العالم، أو العالمية، وقد نشأت في أوروبا في مقابل التقيد بالدين والقانون الكنسي. فهي عنوان على عدم التقيد بأحكام الدين بصفة عامة.

اصطلاح الدستور، والدستور إنما هو من صنع البشر أيضاً في النظم العلمانية، وهو قد يصدر في صورة منحة من الحاكم، وقد يصدر نتيجة اتفاق بين الشعب والحاكم، وقد يصدر عن طريق جمعية تأسيسية ينتخبها الشعب لهذا الغرض، وقد يصدر بطريق الاستفتاء الشعبي، أي يعرض على الشعب لإبداء رأيه فيه جملة، بالقبول، أو الرفض، وينظم الدستور سلطات الدولة المختلفة، ومنها السلطة التشريعية التي تسن القوانين العادية في مختلف نواحي الحياة.

ونتيجة لمبدأ التعاون بين السلطات في النظم العلمانية الحديثة، فإن الدستور ينص في الغالب على منح السلطة التنفيذية حق إصدار تشريعات من نوع خاص، وهي اللوائح(١)، وهذه اللوائح قد تكون تنفيذية، أي يقصد بها بيان طريقة تنفيذ القوانين العادية الصادرة من السلطة التشريعية، وقد تكون هذه اللوائح تنظيمية، أي تسنها السلطة التنفيذية بهدف المصالح والمرافق العامة، بإنشاء الوزارات والإدارات المختلفة، وتحديد اختصاصاتها.

وهناك أيضاً ما يسمى بلوائح الضبط، أو لوائح (البوليس)، وهي لوائح تصدرها السلطة التنفيذية للمحافظة على الأمن، وحماية الصحة العامة، كلوائح المرور مثلاً، ولوائح مراقبة الأغذية، إلى غير ذلك من اللوائح الخاصة بالأمن العام، والصحة العامة.

٢١ - القواعد التشريعية والقواعد الفقهية في النظم العلمانية:

القواعد التشريعية هي كل ما تنشئه السلطات المنوط بها سن القوانين في الدولة، سواء بصفة أصلية - كالسلطة التشريعية - أم بصفة تبعية، كالسلطة التنفيذية، على التفصيل السابق، وهي جميعها قواعد من وضع البشر.

وأما القواعد الفقهية(٢): فهي تشمل ماينشره شراح القانون الوضعي من

---

١) انظر القانون الدستوري، والنظم السياسية، د. عبد الحميد متولي، د. سعد عصفور، د. محسن خليل، ص ٢٠٩.

٢) يلاحظ أن اصطلاح القواعد الفقهية في النظم الوضعية نادر الاستعمال، فهم يقولون: أحكام الفقه، أو آراء الفقه.

آراء متعلقة بشرح القواعد التشريعية، وبنقدها أيضاً، لأن القواعد التشريعية في النظم العلمانية ليس لها أية قدسية. فهي من صنع البشر، فكلا النوعين من وضع البشر، ومن ثم فإن جميع نصوص القانون - حتى الدستور - تكون دائماً محل نقد من شراح القانون وأحكام القضاء، وقد يطالبون بإلغائها، أو تعديلها، ولا مانع يمنع من هذا.

وهذا فارق جوهري بين القواعد التشريعية في النظام الإسلامي، وبين القواعد التشريعية في النظام العلماني، لأنه يستحيل شرعاً في النظام الإسلامي تعديل القواعد التشريعية، لأن نصوص الشريعة إنما هي من عند العليم الخبير، فلا يجوز أن تكون محلا للتعديل أو الألغاء، وإنما هي محل للتفسير والتأويل فقط، ومن زعم أنه يمكن تعديل نصوص الشريعة فهو كافر ولاريب.

ونتيجة لذلك: فإن أحكام الفقه الإسلامي تختلف عن أحكام الفقه والقضاء العلماني أو الوضعي، لأن آراء الفقه الوضعي يمكن أن تتعارض مع أي نص من نصوص القانون، حتى ولو كان الدستور. ويعتبر هذا التعارض مطالبة بالتعديل أو الإلغاء.

٢٢ - تخبط النظم الوضعية بين التشريع الألهي، والقانون الطبيعي، والتشريع الوضعي:

يتفلسف شراح القانون فيفرقون بين مصطلح القانون الوضعي، ومصطلح آخر يطلقون عليه القانون الطبيعي. فهم يقولون: إن القانون الوضعي هو مجموعة القواعد القانونية السائدة فعلاً، والمطبقة - بفعل البشر - في بلد معين، ووقت معين، ويزعمون أن القانون الطبيعي: هو (مجموعة القواعد الأبدية، والمثالية، التي أودعها الله في الكون، ويكشف عنها العقل، والتي تعتبر أساساً للقانون الوضعي في كل جماعة من الجماعات، وهي تعتبر مثلاً أعلى للعدالة، ويجب أن تتجه إليها القوانين الوضعية، وكلما قربت قواعد القانون الوضعي من قواعد القانون الطبيعي، كانت القواعد الوضعية أقرب إلى المثالية والعدالة، وبالتالي أقرب للكمال[1].

---

١) نقلاً عن كتاب الدكتور توفيق حسن فرج، في المدخل للعلوم القانونية ص ١٢.

ولكن اللجوء إلى هذا القانون الطبيعي المزعوم يفترض أن الله تعالى لم ينزل تشريعاً على رسله، فما الحاجة إلى اللجوء إلى هذا القانون الطبيعي المزعوم، المبني على الظن، ونحن لدينا فعلاً تشريع إلهي نزل من رب العالمين، وإنه لمن العبث أن نلجأ إلى العقل البشري القاصر، لمعرفة قواعد القانون الطبيعي، والذي أودعه الله في الكون، ونحن لدينا - فعلاً - قواعد منزلة بنصوص شرعية من لدن العليم الخبير.

فالجريان - إذن - وراء العقل البشري المجرد لمعرفة قواعد القانون الطبيعي المزعوم إنما هو من قبيل ترك الحق إلى مجرد الظن، قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّيٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٥﴾ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ «يونس، ٣٥، ٣٦»، وإنه لمن الواضح أن طائفة من علماء القانون قد يضعون للناس قواعد ويزعمون أنهم استقوها من قواعد القانون الطبيعي المزعوم، وقد تضع طائفة أخرى منهم قواعد مغايرة، ويزعمون أنهم أيضاً استقوها من قواعد القانون الطبيعي، الذي أودعه الله تعالى في الكون، بل إن الملحدين أنفسهم يضعون القوانين ويزعمون أنها طبيعية أزلية، فهي قديمة لا أول لها، لأنهم ينكرون الله عز وجل. وهي عندهم تمثل أعلى درجات الكمال، ومثال ذلك مازعمه ماركس في نظريته من حتمية التاريخ، وأن المجتمع لا بد أن ينتقل من الإقطاع، إلى الرأسمالية، إلى الاشتراكية، ثم في النهاية إلى الشيوعية. وحينئذ تعيش الأمم جميعاً في تعاون تام، دون حاجة إلى قانون أو حكومة. هذا ومما ينبغي هنا التنبيه إليه أننا لاننكر وجود قوانين ثابتة خلقها الله تعالى في الكون، فقد قال تعالى: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا ﴿٤٣﴾﴾ «فاطر ٤٣».

ولكن هذه السنن ليست تشريعاً، وإنما هي طرق ثابتة يسير الكون على أساسها، وهي تحتاج إلى تشريع للتعامل معها.

ومثال هذا قانون العرض والطلب فهو يمثل سنة كونية، فكلما زاد عرض السلعة في السوق نقص ثمنها، وإذا زاد الطلب عليها زاد ثمنها، ولكن هذه السنة

تحتاج إلى تشريع يتعامل معها ويلائمها، وهذا التشريع لايكون إلا من عند العليم الخبير الذي خلق هذه السنة، وهو أعلم بما ينسجم معها، ومما أنزله العليم الخبير في هذا الشأن: تحريم الاحتكار فيما يضر الناس، كما حرم الله تعالى الربا في البيوع في الذهب والفضة، لعلة الثمنية، ويقاس عليها كل مال تتحقق فيه هذه العلة، وهو الآن النقود والعملات المختلفة. وحرم أيضاً الربا في البر، والشعير، والتمر، والملح، لعلة الطعم، مع اتخاذ الجنس، موزوناً أو مكيلًا، فيقاس على هذه الأشياء الأربعة كل مطعوم يكال أو يوزن، وهكذا.

ومن هذا يبين لنا بجلاء أن الزعم بوجود قانون طبيعي يعرفه العقل البشري، ويجعله مصدراً للقوانين الوضعية، هو محض هراء، وهو قول يتضمن إغفال رسالات الرسل أصحاب الشرائع المنزلة عليهم من عند الله، والتي اختتمت ونسخت بأكمل الشرائع وأحسنها، وهي الشريعة الإسلامية، التي أنزلها الله على سيد المرسلين وخاتمهم.

هذا وإنه لمن العجيب حقاً أننا نجد أن بعض الدول تنص في تشريعاتها على أن قواعد القانون الطبيعي يعتبر مصدراً من مصادر القانون، بل إن بعض الدول تنص على اعتبار قواعد القانون الطبيعي مصدراً تالياً للشريعة الإسلامية، فقد نصت المادة «١» من القانون المدني المصري على الآتي (تسرى النصوص التشريعية على جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص في لفظها أو في فحواها. فإذا لم يوجد نص تشريعي حكم القاضي بمقتضى العرف، فإذا لم يوجد فبمقتضى مباديء الشريعة الإسلامية، فإذا لم توجد فبمقتضى مباديء القانون الطبيعي، وقواعد العدالة).

وهذا النص في الحقيقة يعتبر من الوجهة القانونية الصحيحة ملغياً، لأن الدستور المصري الحالي - والصادر بعد هذا القانون - ينص صراحة على أن الشريعة الإسلامية مصدراً أساسياً للقوانين.

ولكن الذي يهمنا من هذا النص المعيب: أنه افترض أن الشريعة الإسلامية قد تحتاج إلى قواعد القانون الطبيعي والعدالة المزعوم، بل إن النص جعل الشريعة تالية للعرف، ومعنى هذا أن الناس يستطيعون أن يتعارفوا على أي أمر مخالف صراحة لنصوص القرآن والسنة، وهذا مرفوض شرعاً.

وإنه لمن العجيب حقاً أن واضع مشروع القانون المدني[1] المصري يباهى بأنه أعطى الشريعة الإسلامية حقها بموجب هذا النص، ولايخفى أن هذا النص فيه إهدار تام للشريعة، بجعل العرف سابق عليها، وفيه إنقاص من قدرها، بتصور أن القانون الطبيعي المزعوم، وقواعد العدالة تسد النقص المزعوم في الشريعة الإسلامية. فهذا النص معيب، ومتناقص، وفيه إهدار للشريعة الغراء.

---

١) السنهوري في وسيطه، الجزء الأول، المقدمة.

الفصل الثالث

خصائص القواعد التشريعية التي تشبه سائر الشرائع ولكن تعلو عليها

٢٣ - العمومية والتجريد:

يقصد بالعمومية والتجريد[١]: أن القاعدة التشريعية لاتخص أشخاصا بذواتهم ولا وقائع معينة، فالنصوص القرآنية، ونصوص السنة المطهرة، الأصل فيها أنها لاتخص أشخاصا بأعيانهم، ولا وقائع بعينها، ويلاحظ هنا أن علماء أصول الفقه الإسلامي قد سبقوا شراح القانون في إبراز صفة العمومية والتجريد للقواعد التشريعة، فقرروا هذه القاعدة الهامة، وهي: أن خصوص السبب لاينفي عموم اللفظ. ومعنى هذا أنه إذا ورد النص بمناسبة حادثة معينة تخص شخصاً، فإن العبرة هنا بعموم اللفظ الوارد به النص. ولايلتفت إلى السبب الذي نزل النص بمناسبته. ومثال هذا آيات الظهار، فقد نزلت بخصوص حالة معينة، بل إن النص حكى لنا أن المرأة صاحبة الشأن جاءت تسأل الرسول ﷺ عن حكم حالتها: قال تعالى: ﴿ قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ۝ ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْ﴾. «المجادلة، ١، ٢».

فرغم أن النص حكى لنا عن سبب نزول الآية، إلا أن الحكم الشرعي جاء بلفظ عام، بعد ذلك، فهو يشمل الناس جميعاً.

ومثال هذا من السنة: أن أناساً معروفين بذواتهم جاؤوا يسألون: يارسول الله، إنا نركب البحر، ولو توضأنا مما معنا من الماء خشينا العطش، أو نتوضأ بماء

---

١) التجريد لغة: هو التعرية، وعدم التباس الشيء بغيره، ويراد به هنا: أن القاعدة غير مقيدة بوقائع معينة بذواتها.

البحر؟ فأجابهم - ﷺ- بهذا النص العام: (البحر: هو الطهور ماؤه، الحل ميتته) فدل هذا النص الوارد بلفظ عام على أن البحر مطهر في كل حالات التطهير، وليس في حالة الضرورة فقط، بل في حالة السعة أيضاً، فهو لايتعلق بأشخاص معينين، ولا بوقائع محددة مخصوصة، بل هو يشمل جميع الناس، وفي كل الحالات، وهذا هو الأصل في القواعد التشريعية، إلا إذا وجدت قرينة واضحة تلغى هذا الأصل، فتجعل النص قاصراً على شخص بعينه، أو على واقعة بعينها. ومثال هذا قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓا أَزْوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦٓ أَبَدًا ۚ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمًا ﴿٥٣﴾﴾ «الأحزاب ، ٥٣» فالأصل أن كل من يموت عنها زوجها تستطيع أن تتزوج بعد انقضاء عدتها، ولكن الله تعالى خص رسوله - ﷺ - بهذا الحكم، وهو منع زوجاته من التزوج من بعده أبداً، لأنهن أمهات للمؤمنين جميعاً، حكماً.

وقد خص الله تعالى بعض الصحابة بأحكام لاتتعدى إلى سائر الصحابة. قال تعالى: ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾[1] (التوبة ١٠٠) فالسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار معروفون بذواتهم، وعلى رأس هؤلاء السابقين الأولين: الخلفاء الأربعة الراشدون، وأما الذين اتبعوهم بإحسان فلا يعلمهم إلا الله، فرضوان الله ثابت هنا لأناس مخصوصين معروفين بذواتهم وأسمائهم، وهم السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار. هذا وقد يخص الرسول - ﷺ - بعض الصحابة بأحكام تشريعية خاصة به، كقوله لأبي برده في التضحية بعناق: (تجزئك، ولاتجزيء أحداً بعدك) وقبوله لشهادة خزيمة وحده، ولايجوز هذا في حق غيره.

هذا والأصل أيضاً في القواعد القانونية: العمومية والتجريد. وفي بعض الأحوال النادرة تصدر السلطة التشريعية قانوناً يخص فرداً بعينه، ومثاله القانون الذي أصدرته السلطة التشريعية في مصر بتمتع عائلة جمال عبد الناصر إثر وفاته بجميع الامتيازات المالية التي كان يتمتع بها وهو رئيس جمهورية.

---

١) يراجع مختصر تفسير ابن كثير للآية الكريمة ٢، ص ١٦٦.

ويجب أن يلاحظ أن العمومية والتجريد لاتتعارض مع كون القاعدة لاتشمل جميع الناس بدون استثناء، فالقاعدة لاتفقد عموميتها ولاتجريدها طالما أنها لاتتعلق بشخص أو أشخاص معينين بذواتهم، ولا بوقائع معينة بذواتها. فقد تكون القاعدة مقصورة على طائفة من الناس، ولكن بصفة عامة ومجردة، فأحكام الحج مثلا لا تشمل جميع الناس، وإنما تشمل طائفة منهم، وهم حجاج بيت الله الحرام، ولكن هذه الأحكام عامة ومجردة، لأنها لاتخص أناساً معينين بذواتهم، ولا وقائع معينة بذواتها.

ومثال ذلك في النظم الوضعية قانون الأحكام العسكرية، وقانون الموظفين.. الخ

هذا وقد تكون القاعدة مؤقتة بطبيعتها، ولكن هذا لايفقدها صفة العمومية والتجريد، وهذا كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةً مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا ۝١٥﴾ **«النساء، ١٥»**.

فقوله تعالى: **﴿أو يجعلَ الله لهن سبيلا﴾** فيه إشارة إلى أن الحكم الوارد بالنص مؤقت، وأن الله تعالى سينزل حكماً آخر. وقد روي عن عبادة بن الصامت: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم - قال: (خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلا: الثيب بالثيب، والبكر بالبكر. الثيب جلد مائة، ورجم بالحجارة، والبكر جلد مائة، ونفى سنة)[1].

فالعمومية والتجريد لاتتعارضان مع تأقيت القاعدة بفترة محددة، وقد يرجع سبب التأقيت إلى حكمة تشريعية، وهي إيجاد تشريع انتقالي، بحكم حالة التدرج من القديم إلى الجديد، ومن أمثلة ذلك: تشريعات الخمر، فقد قال تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَا...﴾ «البقرة، ٢١٩».

---

١) رواه مسلم، وأصحاب السنن. مسلم: كتاب الحدود، وحديث رقم ١٢، ويراجع مختصر ابن كثير للآية الكريمة ١٥، من النساء، جـ١ ص ٣٦٦.

فبين الله تعالى أولاً للناس أن الضرر الذي في الخمر والميسر أشد بكثير من المنفعة الضئيلة التي قد توجد فيهما في بعض الأحيان.

ثم أنزل الله تعالى الحكم التالي: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ.. ﴾«النساء ٤٣»، فعن عبدالله بن عباس: فنادى منادي رسول الله ﷺ: (أن لايقربن الصلاة سكران)[١] فمقتضى هذاالحكم الانتقالي أن المسلمين كانوا في هذه الفترة يشربون الخمر في غير أوقات الصلاة، بحيث لايقرب أحد الصلاة وهو سكران.

وفي وقت لاحق نزل قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَـٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾ ﴾«المائدة ٩٠، ٩١». فحرمت الخمر بصفة قطعية ونهائية.[٢]

ولكن يجب أن يلاحظ هنا أنه لانسخ بعد وفاة رسول الله -ﷺ-، ولذلك فإن التشريع قد اكتمل بوفاته ﷺ، ومن كمال التشريع الإسلامي: أنه جعل الضرورات تبيح المحظورات بقدرها. فالنسخ مستحيل بعد انتهاء عصر النبوة، ولكن إذا نال الإنسان حرج شديد في حالة ضرورة، فإن الحكم يرتفع مؤقتاً، بقدر هذه الضرورة.

والقواعد القانونية تتصف أيضاً بالعمومية والتجريد، وهي تعرف الإلغاء والتعديل، والحالات الانتقالية.

هذا وقد ترتبط القاعدة التشريعية بمكان معين دون غيره وهذا لاينفي عنها صفة العمومية والتجريد، مادامت لاتخص شخصاً بعينه، ولا واقعة بعينها، فهناك مثلا قواعد تشريعية تخص مكة المكرمة دون غيرها، فلا يجوز قطع أشجارها، كما

١) رواه أبو داود في كتاب الأشربة، باب تحريم الخمر، والترمذي، والنسائي، والإمام أحمد.

٢) يراجع مختصر تفسير ابن كثير للآيات الكريمة، ٢١٩ من البقرة جـ١ ص ١٩٢، ٤٣، من النساء جـ ١، ص ٣٩٣، ٩٠، ٩١ من المائدة جـ ١، ص ٥٤٤.

جاء عن أبي هريرة في قوله ﷺ: (لا يخبط شوكها، ولايعضد شجرها»[١] أي لايقطع، ولو غصنا من شجرها، ولايخبط.

وقد توجد قواعد قانونية تخص مكاناً معيناً أيضاً، كالقوانين التي تصدر متعلقة بإقليم معين من أقاليم الدولة، وهكذا.

٢٤ - الأخذ بالظاهر أصلا:

القواعد التشريعية في النظام الإسلامي تعتمد أصلا على الظاهر، ولكنها تعتمد أيضاً أيضا على نية الإنسان في أكثر من حالة، كما يتضح مما يلي:

٢٥ - الحالة الأولى: الحكم ديانة، والحكم قضاء:

القاضي الذي يطبق الشريعة الإسلامية مأمور أصلًا بالأخذ بالظاهر، ولا شأن له بالنية التي لا دليل عليها، وهذا هو شأن القاضي في النظم الوظعية أيضاً. ولكن الشريعة الإسلامية أوسع من القوانين الوضعية في نواحي شتى من الحياة، لأن القوانين الوضعية تقتصر فقط على أمور الدنيا. وأما الشريعة الإسلامية فهي تشمل - إلى جانب جميع أمور الدنيا - أمور العقيدة والأخلاق والعبادات، فهي لاتقتصر على العادات والمعاملات، والنظم الإجتماعية والاقتصادية، والسياسية والدولية فقط. بل هي تشمل ماذكرنا أيضاً، ولذلك فإن الفعل الذي يأتيه الإنسان له في الشريعة حكم ديني، وله أيضاً حكم دنيوي قضائي[٢]، والحكم ديانة مرجعه إلى العليم الخبير وحده، وهو يحكم على الناس بنياتهم، وما انطوت عليه سرائرهم الخفية، فقد يقوم الإنسان بتقديم مصلحة لغيره، وقد يحكم له القاضي بأجر أو مكافأة، ولكن هذا المرء لايثاب على عمله من الله إلا إذا كان قد انتوى بعمله وجه الله تعالى، هذا، ومن روائع الشريعة الإسلامية: أنها جعلت المباحات تنقلب بتصحيح النية إلى عبادة بالمعنى العام، فالمؤمن خالص الإيمان قد يثاب على أكله

---

١) رواه البخاري، ومسلم، في كتاب الحج، باب تحريم مكة، وصيدها، وخلاها، وشجرها.

٢) فالحكم في الشريعة يجمع بين الدين والدنيا في آن واحد، وهذا يشابه الفرد في الأمة الإسلامية، فهو يجمع بين الدين والدنيا، ولذا لايوجد في الإسلام رجل دين ورجل دنيا.

وشربه ونومه وقعوده وخروجه إلى عمله، بل ومباشرته زوجه، وذلك إذا صحح نيته قبل بدء العمل، فإذا انتوى بأكله التقوى على فعل الطاعات، وذكر الله، فهو مأجور، وإذا انتوى في إتيانه شهوته الحلال أن يعف نفسه وزوجه، وذكر الله، فهو مأجور وهكذا. فالنية ركن هام في جميع الأعمال، كما هو ثابت بالحديث الصحيح: (إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرىء مانوى)، ولكن يختلف الأمر بالنسبة للمباحات، فالمباحات إذا فقدت النية فلا ثواب ولاعقاب، وأما الواجبات فإنه إذا فقدت النية فإن العمل يسقط، ويحق العقاب. فالنية في الواجبات لازمة لجميع المؤمنين، وأما في المباحات فهي طريق إلى درجة الإحسان.

وهذا كله مفقود تماماً في القواعد القانونية، فالقواعد التشريعية في الإسلام أكثر اتساعاً، لأنها تحكم الجانب الديني، والجانب القضائي في آن واحد، فإذا أبرم مسلمان عقداً فيه رباً - ولكنهما تعمدا إخفاء الربا - فالعقد باطل ديانة، ولكنه صحيح قضاء، مادام الربا لم يثبت أمام القضاء بمظهر خارجي، كشهادة الشهود، أو القرائن.

٢٦ - الحالة الثانية: الأخذ بالنية التي لها دلالة خارجية:

من كمال الشريعة الإسلامية وتقدمها: أنها لم تغفل أثر النية قضاء في الأحوال التي تكون فيها النية لها تأثير كبير على الفعل من الناحية القضائية الدنيونية، وليس فقط من الناحية الأخروية، فمثلاً لايمكن التسوية بين الذي يقتل غيره خطأ، والذي يقتل غيره عن عمد، ولقد فرقت الشريعة بدقة بين القتل العمد العدوان، وبين القتل شبه العمد، وبين القتل الخطأ. واعتمدت الشريعة في ذلك على قرائن قوية، تفصح عن نية القاتل، فالذي يضرب إنساناً بآلة تقتل بطبيعتها: كالسكين، أو المسدس، فإن نيته المفترضة هنا تكفي، لأن كل إنسان عاقل مفروض فيه أن يعلم أن الضرب بالسكين أو المسدس يؤدي في الغالب إلى القتل، وأما الذي يضرب غيره بشيء لايؤدي في الغالب إلى القتل ولكنه يمكن أن يؤدي إلى ذلك فإن هذا هو القتل شبه العمد، وهو لاقصاص فيه، وإنما يجوز فيه التعزير، إلى جانب الدية. ولقد فرق الرسول ﷺ بين القتل العمد، وشبه العمد، في قوله: (ألا إن في قتيل عمد الخطأ: قتيل السوط والعصا، والحجر، مائة من الإبل).

فعن عبدالله بن عمرو: أنه ﷺ قال: (ألا إن دية الخطأ، شبه العمد، ما كان - بالسوط والعصا - مائة من الإبل، منها: أربعون في بطونها أولادها)[1] فالرسول ﷺ اعتبر من يضرب غيره بسوط وعصا قد تعمذ الخطأ، ولكن لا دليل على تعمده القتل، فهو شبه عمد، وقد أخذ الرسول ﷺ هنا بالنية المفترضة فمن يضرب غيره بالسوط أو العصا، قد تعمد الخطأ، ولكن نظراً لأن السوط والعصا لا يقتلان في الغالب، فإنه لا دليل على تعمد القتل. وأما الذي يقتل إهمالاً دون أن يتعمد الخطأ فهذا أقل خطراً من الذي يتعمد الخطأ (أي شبه العمد). ولذلك فإنه لايجوز تعزيزه، وإنما عليه الدية فقط. وهكذا.

والقانون الوضعي يأخذ أيضاً بالنية في هذه المسائل، فيفرق بين القتل العمد مع سبق الإصرار، أو الترصد، وبين القتل العمد المجرد، وبين الضرب المفضي إلى موت. (وهو يقابل شبه العمد في الشريعة الإسلامية)، وبين القتل الخطأ.

ومن هذا كله يبين لنا أن القواعد التشريعية في الإسلام أشمل وأوسع من القواعد القانونية في النظم العلمانية، لأنها تشمل أولا مناطق لا شأن للقانون بها، وهي: العقيدة والعبادات والأخلاق، وكذلك في منطقة العادات والمعاملات، وهي المنطقة التي يحكمها أيضاً القانون الوضعي، نجد أن القواعد التشريعية أكثر اتساعاً، لأنها تحكم الجانب الديني، والجانب القضائي في آن واحد، كما أسلفنا.

٢٧ - القواعد التشريعية في الإسلام فردية واجتماعية في آن واحد، والقواعد القانونية اجتماعية فقط:

القواعد التشريعية في الإسلام لاتقتصر على تنظيم سلوك الفرد في الجماعة وإنما تنظم أمور الفرد - حتى ولو عاش وحيداً بعيداً عن المجتمع - فهي تحكم الفرد باعتباره فرداً، وتحكمه أيضاً بإعتباره جزءاً من المجتمع.

فالشريعة الإسلامية تنظم علاقة الفرد بربه، وعلاقته بنفسه، فهو مطلوب منه

---

١) رواه أبو داود بسند صالح، والنسائي. انظر: أبو داود، كتاب الديات باب ١٧، ١٨ والنسائي، كتاب الثقافة، باب ٣٢، ٣٣.

أن يطهر سريرته بصفة مستمرة، عن طريق ذكر الله، وكثرة الاستغفار، والتوبة، وهي تنظم علاقة الفرد بأسرته وذوي قرباه، ولاتقتصر هنا على التنظيم المالي، أو الولاية على النفس، وإنما تمتد لتشمل الود الواجب بين الأقارب، فصلة الرحم أمر واجب شرعاً.

وأما القواعد القانونية فهي لاشأن لها بعلاقة الفرد بربه، ولا شأن لها بالفرد إلا باعتباره جزءاً من مجتمع منظم، هو الدولة، فالقواعد الإسلامية أوسع وأشمل من هذه الناحية أيضاً. ولاريب أن هذا الشمول يضفي على النظام الإسلامي قوة خفية غلابة، تعين الدولة على تطبيق قواعد الشريعة.

٢٨ - الجزاء بالنسبة للقواعد القانونية:

القواعد القانونية واجبة الاحترام في الدولة العلمانية، وهذا الاحترام لايتأتى إلا إذا كانت ملزمة لأفراد المجتمع، وملزمة للدولة نفسها. ولكي يتحقق هذا الإلزام تضع الدولة جزاء لحماية كل قاعدة قانونية من مخالفة الناس لها، وعدم إكتراثهم بها، ولولا الجزاء لفقدت القاعدة القانونية قيمتها، ولما أمكن اعتبارها من القواعد القانونية في الدولة، فالجزاء هو من أهم خصائص القواعد القانونية، والذي يوقع الجزاء هو الدولة، باعتبارها سلطة عامة، فلا يكون الجزاء صحيحاً إلا إذا صدر من الموظف المختص قانوناً، باعتباره ممثلا للسلطة العامة في توقيع الجزاء على مخالفة القواعد القانونية.

هذا وتتعدد أنواع الجزاء على مخالفة القواعد القانونية، فيوجد الجزاء الجنائي، والجزاء الإداري، والجزاء المدني، والجزاء السياسي.[١]

٢٩ - فالجزاء الجنائي:

يتمثل في العقوبات البدنية والمالية، التي توقع على من يخالف القواعد القانونية الجنائية، فالعقوبات البدنية هي: الحبس، والسجن، والأشغال الشاقة،

---

١) يراجع المدخل للعلوم القانونية، د. توفيق حسن فرج، ص ١٩ ومابعدها.

والإعدام. والعقوبات المالية هي: الغرامة، ومصادرة كل أو بعض أموال الجاني.

٣٠ - والجزاء الاداري:

هو مايقع على الموظف بوصفه عضواً في الجهاز الإداري للدولة: كإنذاره، أو خصم بضعة أيام من راتبه، أو الحكم بتنزيل درجته، أو وظيفته، أو الفصل المجرد، أو الفصل مع الحرمان من المكافأة، أو المعاش. وقد يقع الجزاء الإداري على أعلى سلطة تنفيذية في الدولة، كما في حالة ما إذا أصدر رئيس الجمهورية، أو رئيس الوزراء، أو أحد الوزراء، قراراً إدارياً مخالفاً للقانون، فتقضي محكمة القضاء الإداري بإلغاء القرار الإداري من أحد هؤلاء، كما للمحكمة أن تقضي بالزام هؤلاء الموظفين الكبار بصفاتهم هذه بالتعويض الذي يدفع لمن وقع به ضرر من جراء هذ القرار الإداري، المخالف للقانون[١].

٣١ - وأما الجزاء المدني:

فهو يتمثل في الأمور المختلفة التي يرتبها القانون، كجزاء على مخالفة القاعدة القانونية، فقد يكون هذا الأمر هو الزام المتعاقد بتنفيذ العقد بالقوة، إذا امتنع عن تنفيذه، وقد يكون الجزاء هو إبطال العقد، لمخالفته للقانون، أو إلزام المدعى عليه بدفع مبلغ كتعويض عن فعل خاطيء، نتج عنه ضرر للغير وهكذا.

٣٢ - والجزاء السياسي:

قد يكون داخلياً، وقد يكون خارجياً، فالجزاء السياسي الداخلي هو نوع من الجزاء الجنائي - في الحقيقة - يتمثل في حرمان بعض الأفراد من ممارسة كل أو بعض حقوقهم السياسية: كحق الانتخاب مثلا، وحق الترشيح لعضوية المجالس النيابية.

والجزاء السياسي الخارجي هو جزاء دولي، لأنه إجراء تتخذه إحدى الدول ضد دولة أخرى: كالغاء معاهدة، بسبب عدم تنفيذ شروطها، أو سحب سفير

---

١) يراجع قواعد اختصاص المحاكم الإدارية بقانون مجلس الدولة المصري، على سبيل المثال.

الدولة، بسبب بعض الأعمال التي ترى الدولة الساحبة أنها مخالفة لقواعد القانون الدولي العام.

٣٣ - الجزاء أوسع وأشمل في القواعد الإسلامية، ومنضبط بالحق والعدل دائماً:

القواعد التشريعية واجبة الاحترام، وتتمتع بعنصر الإلزام، ولها جزاءات متعددة. ويلاحظ أن الجزاء في القواعد التشريعية الإسلامية أوسع وأشمل منه في القواعد القانونية، لأن الجزاء في الإسلام يشمل الجزاء الأخروي إلى جانب الجزاء الدنيوي، وهذا الدنيوي وحده أوسع من الجزاء القانوني الوضعي، ذلك أن الجزاء الوضعي يقتصر على أنواع الجزاءات الظاهرة فقط، وأما الجزاء الإسلامي فله جانبان: جانب ظاهر، كالجزاء الوضعي، وجانب خفي، له أثره الفعال على الفرد والمجتمع المسلم، وهذا الجزاء الدنيوي الخفي يشمل أنواع البلايا والمصائب التي ينزلها الله تعالى بالبشر في الدنيا، جزاء على مخالفة ما أنزله الله تعالى من أحكام. قال تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ﴾ «الشورى». وروي عن الحسن البصري قال لما نزلت هذه الآية الكريمة، قال رسول الله ﷺ: (والذي نفس محمد بيده، ما من خدش عود، ولا اختلاج عرق، ولاعثرة قدم، إلا بذنب. وما يعفو الله عنه أكثر) «رواه ابن أبي حاتم»[١].

والآية الكريمة معناها واضح، فما من مصيبة تنزل بالمؤمن إلا بذنبه، وهذا مع عفو الله تعالى عن كثير من الذنوب، فالمصائب تقابل بعض الذنوب المرتكبة فقط، وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِمَا كَسَبُواْ مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِن دَآبَّةٍ وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِۦ بَصِيرًۢا﴾ **(فاطر ٤٥)**[٢].

فهذا الجزاء دنيوي خفي، لأنه لا يأتي فور ارتكاب المخالفة وانما قد يتأخر

---

١) يراجع مختصر تفسير ابن كثير للآية الكريمة ٣٠ من سورة الشورى. جـ ٣، ص ٢٧٨، أخرجه ابن أبي حاتم، عن الحسن البصري، مرسلا، وذكره ابن كثير في تفسير الآية جـ ٣ ص ٢٧٨.

٢) يراجع مختصر تفسير ابن كثير للآية ٤٥ من سورة فاطر، جـ ٣ ص، ١٥٣.

إلى أجل قريب أو بعيد، ولايشعر به إلا المؤمن التقي الذي يربط دائماً بين ما يحصل له، وما يفعله، لأنه يعلم علم اليقين أن الله تعالى هو وحده النافع والضار، وأن الأسباب لاتنتج مسبباتها بذاتها وإنما بتقدير الله - عز وجل - أولاً وآخرا، وهذا له أثر كبير في تصرفات الأفراد في دولة الإسلام.

والقواعد التشريعية لها أيضاً أنواع متعددة من الجزاءات الجنائية والمدنية والإدارية والسياسية. فالحدود الشرعية هي من الجزاء الجنائي على مخالفة أحكام الشريعة، والتعزيز جزاء جنائي واسع غير مقدر يترك تقديره للحاكم أو القاضي عن أية معصية ترتكب. ويوجد أيضاً الجزاء (المدني) لتقرير احترام القواعد التشريعية المتعلقة بمعاملات الناس المالية، كإلزام البائع بتسليم الشيء المبيع فورا إذا رفض ذلك، وإلزام المدين بدفع الدين في موعده، إلى غير ذلك من الجزاءات المتعددة والمتنوعة، بحسب نوع المعاملة المالية.

ويوجد أيضاً الجزاء الإداري في حالة مخالفة النظم الشرعية التي يصدرها ولي الأمر، فلا مانع في النظام الإسلامي من معاقبة الموظف بالإنذار، أو الخصم من راتبه، أو عزله من وظيفته. ولا مانع أيضا من تنظيم طرق للطعن في قرارات رئيس الدولة، أو الوزراء، إذا كانت تحتوي على أية مخالفة تبيح هذا الإلغاء، لأن الحاكم والمحكومين محكومون جميعاً بالكتاب والسنة، ومن يخالف أي نص شرعي يخضع لجزائه، سواء أكان رئيسا أم مرؤساً، ولقد سبق الفقه الإسلامي القانون الوضعي في إيجاد نظام ولاية المظالم الذي ينظر في مظالم الناس ضد الولاة. هذا وقد سن الرسول ﷺ مبدأ القصاص من نفسه، وذلك حينما وكز أحد الصحابة ليستوي في الصف فقال له: أوجعتني يارسول الله، وطلب منه القود، فكشف له عن بطنه الشريف وأقره على هذا الطلب، فلا مانع - في النظام الإسلامي - يمنع من تقرير جزاء إداري: كالغاء قرار لوزير، أو غيره، يصدر مخالفا للكتاب، أو السنة، أو لتنظيم أصدره ولي الأمر في حدود سلطته الشرعية. بل أن هذا النظام وجد فعلاً في صورة ولاية المظالم.

والجزاء السياسي الداخلي له أصوله في الشريعة الإسلامية. فقد شرع الله

تعالى نوعاً من الجزاء الذي يشبه ما يسمى الآن بالعزل السياسي[1] بالنسبة لبعض الأفراد، وسجل القرآن الكريم هذا الجزاء في قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلثَّلَـٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١١٨﴾ ﴾ التوبة ١١٨)[2] وهذا في الحقيقة أوسع من العزل السياسي بكثير، ولكن جاء بامر من الله وحده

فهؤلاء الثلاثة من الصحابة الأجلاء الذين تخلفوا عن غزوة تبوك بغير عذر، وهم: كعب بن مالك، ومرارة بن الربيع العامري، وهلال بن أمية الواقدي، وعندما عاد الرسول ﷺ من الغزوة صدقوه الحديث، ولم يعتذروا بأعذار واهية، كما فعل المنافقون، فأمر الله تعالى رسوله ﷺ، أن يعزل هؤلاء المؤمنين الصادقين عن الناس فترة من الوقت، عقابا لهم، فأمر رسول الله ﷺ الناس أن يمتنعوا عن كلام هؤلاء الثلاثة، فاجتنبهم الناس جميعاً، وتغيروا لهم، حتى تنكرت لهم في نفوسهم الأرض، فما هي الأرض التي كانوا يعرفونها. (كما يحكي عن نفسه كعب بن مالك) وبعد أربعين ليلة من هذا العزل أمرهم الرسول ﷺ أن يعتزلوا نساءهم، ولايقربوهن، حتى إذا كمل لهم خمسون ليلة من حين النهي عن كلامهم نزلت، آية التوبة الكريمة (آنفة الذكر) بتوبة الله تعالى عليهم.

وهذا الجزاء الشرعي يمكن أن يقاس عليه بعض الجزاءات المطبقة في العصر الحديث: كالحرمان من الانتخاب، أو الترشيح لفترة محددة، كجزاء لبعض الانتهاكات للصالح العام، التي لاتدخل تحت الحدود، أي هذا الجزاء يدخل تحت التعزير، ومن ثم فإن التعزير - بسعته المقررة في الفقه الإسلامي - يشتمل على أنواع من الجزاءات التي لاحصر لها، مما يدخل تحتها ما يسمى في العصر الحالي بالجزاء السياسي. ولكن هذا الجزاء يجب إحاطة في الإسلام بضمانات كافية لمنع سوء استخدامه. فهو لا يكون إلا في حالة تقترب من الخيانة أو الكفر، ولابد أن يصدر بحكم القضاء.

---

١) ويشترط أن يكون هذا العزل السياسي بحكم قضائي، يعطى فيه للمتهم الحق في الدفاع نفسه، لأن العزل السياسي الذي يصدر بدون قضاء لايعطي الفرصة للمعزول، كي يدافع عن نفسه.

٢) تراجع القصة في مختصر تفسير بان كثير للآية الكريمة، سورة التوبة: جـ ٢ ص ١٧٥.

هذا ولم تغفل الشريعة الإسلامية الجزاء السياسي الخارجي، أي بين دولة الإسلام وغيرها من الدول، بل إن الشريعة نظمت هذا الجزاء بطريقة فذة، تمنع ما نراه الآن من بطش الدول بعضها ببعض، ولأهمية هذا التنظيم فقد سجله الله تعالى في كتابه الأعظم: قال تعالى: ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ ﴿٥٨﴾ ﴾ (الأنفال ٥٨)[١].

وقد روى الإمام أحمد، عن مسلم بن عامر، قال: (كان معاوية يسير في أرض الروم، وكان بينه وبينهم أمد، فأراد أن يدنو منهم، فإذا انقضى الأمد غزاهم، فإذا شيخ علي دابة يقول: الله أكبر، الله أكبر، وفاء، لا غدراً. إن رسول الله ﷺ قال: «من كان بينه وبين قوم عهد فلا يحلن عقدة ولا يشدها، حتى ينقضي أمدها، أو ينبذ إليهم على سواء» قال: فبلغ ذلك معاوية فرجع، فإذا بالشيخ عمرو بن عنبسة رضي الله عنه (رواه الإمام أحمد)[٢].

فهذا الحديث يبين تأويل رسول الله ﷺ لهذه الآية الكريمة، فالله تعالى يقول لنبيه ﷺ **﴿وإما تخافن من قوم﴾** قد عاهدتهم (خيانة). أي نقضاً لما بينك وبينهم من المواثيق والعهود، (فانبذ إليهم) أي عهدهم، على سواء، أي أعلمهم بأنك قد نقضت عهدهم، حتى يعلموا أنك قد أصبحت حرباً لهم، وأن العهد بينك وبينهم لم يعد له وجود، لأن الله تعالى (لايحب الخائنين). أي حتى ولو كانت الخيانة في حق الكفار، فلا يجوز للمسلمين أن يغدروا أبداً، حتى ولو بالكفار، وهذا على عكس اليهود - عليهم لعائن الله إلى يوم القيامة - فقد كذبوا على الله عز وجل، وزعموا أنه سبحانه أمرهم بأن يغدروا بغير اليهود، وسجل الله تعالى عليهم في كتابه العزيز هذا الافتراء المشين، حتى يلحقهم العار إلى يوم القيامة. قال تعالى:

﴿ ۞ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ سَبِيلٌ

---

١) ابن كثير الآية ٥٨ من سورة الأنفال جـ ٢ ص ١١٤، مختصر تفسير ابن كثير.

٢) وهذا الحديث: رواه أبو داود الطيالسي، عن شعبة. وأخرجه أبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن حبان في صحيحه من طرق، عن شعبة، به. وقال الترمذي: حسن، صحيح: أبو داود: كتاب الجهاد، الباب ١٥٢، والترمذي: كتاب السير: الباب ٢٧.

﴿ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ ﴾ (آل عمران ٧٥).[١].

ومن هذا كله ندرك أن الشريعة الإسلامية لم تكتف ببيان هذا الجزاء الدولي، ولكنها ضبطت هذا الجزاء بضابط هام، تفتقده جميع الدول الحديثة في عصر التشدق بحقوق الإنسان، وتعاون الدول ضمن هيئة الأمم المتحدة.

فنحن في هذا العصر المليء بالشعارات البراقة التي يطلقها أصحاب المذاهب المختلفة نرى أن جميع الدول لاترعى في معاملتها مع الدول الأخرى عهداً ولاذمة، وإذا سنحت الفرصة لدولة قوية لكي تبطش بدولة أخرى - غدراً وخيانة - فإنها تسارع إلى الغدر، مستبشرة بهذه الفرصة التي واتتها، بل إننا نشاهد بأنفسنا كيف أن الدول الكبرى قد زرعت إسرائيل في جسم العالم العربي، لكي تغدر به في أي وقت تشاء.

فالجزاء الدولي - إذاً - في الشريعة الإسلامية جزاء منضبط بالحق، والعدل، والسمو الأخلاقي، حتى في معاملة الكفار.

٣٤ - وجود بعض القواعد القانونية بدون جزاء:

القواعد المفسرة أو المكملة:

تنقسم القواعد القانونية إلى قواعد آمرة، وقواعد مفسرة، أو مكملة، والأولى هي القواعد الملزمة للأفراد، في جميع الأحوال، أي سواء سكتوا عنها، ولم يشيروا إليها في اتفاقاتهم، أم اتفقوا على ما يخالفها. فإن مثل هذا الاتفاق يكون باطلًا، ولا قيمة له قانوناً، وتنطبق هذه القواعد جبراً عليهم.

وأما القواعد المفسرة فهي قواعد ملزمة في حالة السكوت فقط، وعدم الاتفاق على ما يخالفها، ولكن إذا اتفق الناس على مخالفتها فإنها لاتنطبق، وتفقد قوتها في الإلزام.

ومثال القواعد الآمرة: قواعد القانون الدستوري، والقانون الجنائي،

---

١) مختصر تفسير ابن كثير للآية الكريمة ٧٥ من سورة آل، عمران، جـ١ ص ٢٩٢.

وغالبية قواعد القانون الإداري، وقواعد القانون المالي. أي أن قواعد القانون العام في غالبيتها - إلا ما ندر - إنما هي قواعد آمرة، وأما قواعد القانون الخاص فإن منها ما هو آمر، ومنها ما هو مكمل، أو مفسر لإرادة الأفراد. ومثال القواعد الآمرة في القانون المدني نص المادة ٢/٤٤ مدني مصري: على أن سن الرشد هي إحدى وعشرون سنة ميلادية كاملة.

ومثال القواعد المفسرة أو المكملة: مانصت عليه المادة ٤٦٤ مدني: من أن نفقات المبيع على المشتري، مالم يوجد عرف أو اتفاق يقضي بغير ذلك.

هذا وقد تدق التفرقة في بعض الأحيان بين القواعد الآمرة والقواعد المفسرة، إذا لم ينص في القانون على أن العرف أو الاتفاق يمنع تطبيق القاعدة، وفي هذه الحالة يتعين اللجوء إلى معيار النظام العام والآداب العامة، ويقصد بها الأسس العامة التي يقوم عليها المجتمع، سواء من الناحية السياسية، أو الاجتماعية أو الاقتصادية، أو الأخلاقية. ومن أجل ذلك كان الأصل - كما ذكرت آنفا - أن جميع فروع القانون العام - إلا ماندر - تحتوي على قواعد آمرة، لأن الأصل في قواعد القانون العام أنها من النظام العام والآداب العامة في الدولة.

وأما فروع القانون الخاص فإن منها مايتعلق بالنظام العام: مثل الفرع المتعلق بالأحوال الشخصية: كأحكام الزواج، والطلاق والنفقات، وكل ما يتعلق بالأسرة، وكذلك المواريث، وفي نطاق القانون الخاص، فإنه ينظر إلى كل نص على حدة، وعلى القاضي عند تطبيق النص أن يقرر ما إذا كان آمراً أم مفسراً، وهو يهتدي في هذا بمعيار النظام العام والآداب العامة آنف الذكر، ومع ملاحظة أن دائرة النظام العام تتغير بحسب تطور أنظمة الدول المختلفة، فالاتجاه الاشتراكي ينحو نحو اتساع دائرة النظام العام، وبالتالي يؤدي إلى الإكثار من النصوص الآمرة على حساب المفسرة أو المكملة.[١].

---

١) يراجع المدخل للعلوم القانونية د. توفيق حسن فرج، ص ٥٣ ومابعدها.

٣٥ - الرأي الصحيح عندي: أنه لا إلزام في القواعد القانونية المفسرة، أو المكملة:

يذهب غالبية شراح القانون إلى أن القواعد المكملة إنما هي قواعد ملزمة، رغم أنه يجوز الاتفاق على ما يخالفها، ويدللون على هذا بأن كل قاعدة قانونية لاتطبق إلا إذا استوفت الشروط اللازمة لتطبيقها، وأنه من شروط تطبيق القواعد المكملة أو المفسرة ألا يتفق الأفراد على مخالفتها، فاذا سكت الأفراد ولم ينصوا على مخالفتها فإنها تنطبق في هذه الحالة، وتصير ملزمة، شأنها شأن القواعد الآمرة[١].

وهذا الاستدلال - في رأي - غير صحيح، وفيه نوع من المغالطة، لأننا إذا وصفنا أمراً ما بأنه ملزم للأفراد إذا لم يتفقوا على خلافه، فإن هذا القول فيه تناقض واضح، إذ كيف يكون ملزماً بشرط ألا يتفق الأفراد على خلافه، وقد مكنهم القانون من هذا الاتفاق.

الواقع من الأمر أن القاعدة المفسرة لايمكن أن توصف إلا بأنها غير ملزمة للأفراد، طالما أنهم في موقف يستطيعون فيه أن ينحوها جانباً، ويتفقوا على خلافها، فاذا أبرم بعض الناس عقدا وسكتوا فيه عن قاعدة مفسرة، متعلقة بهذا العقد، ففي هذه الحالة تنقلب القاعدة المفسرة إلى قاعدة آمرة بالنسبة لهؤلاء فقط، وهي مفسرة بالنسبة لسائر الناس الذين لم يبرموا ما فيه تعلق بهذه القاعدة، والذي يبدو لي هنا أن شراح القانون يلجأون متمحلين إلى محاولة إثبات الإلزام للقاعدة المكملة، أو المفسرة، لأنه يصعب عليهم الاعتراف بغير هذا، وقد سبق واعتبروا أن الإلزام هو من أهم خصائص القاعدة القانونية، ولكن يرد على هذا بأن الأصل في القواعد القانونية: أن تكون ملزمة، ولكن لا مانع من سن بعض القواعد القانونية غير الملزمة، إذا رؤي أن المصلحة العامة تقتضي ترك تنظيم بعض الأمور للأفراد، لأنهم أقدر على تدبير شؤونهم بالنسبة لهذه الأمور، فإذا غفلوا عن هذا التنظيم فإن القاعدة المفسرة تكون في خدمتهم دائماً.

---

١) انظر في هذا المعنى: المدخل للعلوم القانونية: للدكتور توفيق حسن فرج، ص ٥٥.

٣٦ - التشريع الإسلامي يحتوي أيضاً على قواعد مفسرة أو مكملة:

لقد نص التشريع الإسلامي على بعض القواعد المفسرة، أو المكملة لإرادة المتعاقدين، فهي أصلاً غير ملزمة لهما، أي يجوز الاتفاق على ما يخالفها، ولكن إذا ستكوا فإنها تصبح ملزمة. ومن أمثلة هذه القواعد في التشريع الإسلامي: مارواه عبدالله بن عمر: أنه ﷺ قال: (من ابتاع نخلاً بعد أن تؤبر، فثمرتها للذي باعها، إلا أن يشترط المبتاع، ومن ابتاع عبداً فماله للذي باعه، إلا أن يشترط المبتاع)(١).

فهذا النص يفيد أنه إذا سكت البائع والمشتري فثمرة النخل المباع الملقح للبائع، إلا إذا اتفق المتعاقدان على غير ذلك، وكذلك الحال فيمن باع عبداً، فمال العبد للبائع، إلا إذا اتفق مع المشتري على غير ذلك، فهذه قاعدة تفسيرية، أو مكملة، واردة في التشريع الإسلامي.

ومن هذا أيضاً: خيار العيب في عقد البيع، فهو ثابت بنص الشارع(٢)، ولكن هذا الخيار يعتبر من القواعد المفسرة، أي التي يجوز الاتفاق على ما يخالفها، لأنه يجوز البيع بشرط البراءة من العيوب التي لا يعلمها البائع، (على الرأي الصحيح). وهذا الشرط مسقط لخيار العيب الذي يعلمه البائع، ويكتمه عن المشترى، وكذلك خيار المجلس، فإنه - على الرأي الصحيح - ينطبق إذا لم يتفق على إسقاطه.

٣٧ - بعض القواعد التشريعية لاجزاء لها:

يتميز التشريع الإسلامي بتنوع الأحكام، من حيث الجزاء، فالحكم التكليفي يحتوي على أنواع ملزمة، وأخرى غير ملزمة، إذ ينقسم الحكم التكليفي إلى: الواجب، والمندوب، والمحرم، والمكروه والمباح. والواجب حكمه ملزم، فلا يجوز

---

١) متفق عليه بالنسبة للنخيل، وقد رواه أيضا غير البخاري ومسلم. البخاري كتاب البيوع، باب من باع نخلا قد أبرت.

٢) بأحاديث عديدة، منها: حديث المصّراة، وحديث: (من غشنا فليس منا)، وحديث: (من باع عيبا لم يبينه لم يزل في مقت الله). (انظر المغني: لابن قدامة، جزء ٤، ص ١٥٩)، وتراجع في هذه الأحاديث وأمثالها في البخاري، كتاب، الحيل باب ١٥، أبو داود: كتاب البيوع، باب ٧١/، والترمذي: كتاب البيوع، باب ٥٣، ابن ماجه: كتاب التجارات، باب ٤٣.

مخالفته، ولا الاتفاق على ما يخالفه، والمندوب يجوز مخالفته، أو الاتفاق على ما يخالفه والأولى عدم مخالفته، ولكن لايوجد جزاء دنيوي على مخالفته. والمحرم ملزم، من حيث أنه لايجوز إتيانه، ولا الاتفاق على إتيانه. والمكروه يجوز إتيانه، والأولى عدم إتيانه، ولكن لايوجد جزاء دنيوي على إتيانه. والمباح يستوى في الإتيان. وعدم الإتيان، فالمباح (هو ما خيرّ فيه المكلف بين الفعل والترك، من غير مدح ولا ذم، لا على الفعل، ولا على الترك)[1].

ومن أمثلة الواجب في التشريع الإسلامي: الوفاء بالعقود بصفة عامة. فهذا حكم له جزاء دنيوي، وهو إلزام المتعاقد بالوفاء الذي أبرمه عن طريق سلطان الدولة. ومن الواجب أيضاً أن يكون الذي يبرم عقد بيع - مثلا - أهلا للتصرف، فلا يجوز الاتفاق على خلاف هذه القاعدة، والجزاء هنا هو إبطال العقد عند جمهور الفقهاء، أو يعتبر موقوفاً على إجازة صاحب الشأن (الولي أو القيم)، إذا كان المتصرف ناقص الأهلية، وليس عديمها. والجزاء الدنيوي لايمنع الجزاء الأخروي، إلا بشروط، وإلا فإن الجزاء الأخروي قد يقع مع الجزاء الدنيوي، فمن تعمد عدم الوفاء بالعقد ألزم به في الدنيا عن طريق سلطان الدولة، وهو إثم يعاقبه الله على خلفه وعده، إلا إذا تاب وقبل الله توبته، والله تعالى لايقبل التوبة فيما يتعلق بحقوق العباد إلا إذا سامح المظلوم الظالم، وعفى عنه، أو استطاع الظالم أن يرفع الظلم، ويزيل آثاره تماماً[2]. وأما بالنسبة لحقوق الله عز وجل، فإن الجزاء الدنيوي قد يجبر الإخلال بالواجب، فيسقط الجزاء الأخروي كما في حالة الحدود، فهي جوابر للذنوب، بشرط أن يتوب المذنب توبة نصوحاً.

هذا ويلاحظ أن هناك نصوصا تحرم أشياء لذاتها: كالزنا: والسرقة، والربا،

---

١) نقلاً عن الموافقات في أصول الأحكام، للشاطبي جزء ١، ص ٦٣.

٢) عن أبي هريرة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (أتدرون من المفلس؟ قالوا: المفلس فينا من لادرهم له ولامتاع. فقال: إن المفلس من أمتي: من يأتي يوم القيامة بصلاة، وزكاة، ويأتي وقد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا، فيعطي هذا من حسناته، وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضى ما عليه، أخذ من خطاياهم، فطرحت عليه" مسلم: كتاب البر، حديث رقم ٦٠، والترمذي: كتاب القيامة، باب ٢.

والصلاة بغير طهارة، وزواج أحد المحارم، وهناك نصوص أخرى تحرم أشياء لا أو تجعلها مكروهه (على خلاف الفقه)، لا لذاتها، وإنما لعارض اقترن بها، وهذا كالصلاة في ثوب مغصوب، والبيع أثناء النداء ليوم الجمعة، وبيع النجش، وجزاء المحرَّم لذاته: أنه لا يجوز تصحيحه، فهو باطل دائماً، وأما المحرم لعارض فإنه يجوز تصحيحه في بعض الأحيان، فالبيع الذي فيه غش: كبيع النجش، وبيع التصرية، يكون صحيحا. ولكن لمن وقع عليه الغش خيار الفسخ، فإن شاء صحح العقد، وإن شاء فسخه، ومن أمثلة المكروه: كثرة السؤال عن أشياء سكت عنها الشارع، لقوله تعالى: ﴿ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ﴾ «المائدة». ومن هذا أيضاً: البيع وقت النداء للصلاة من يوم الجمعة، فهو مكروه عند بعض الفقهاء، ومحرم عند آخرين، لقوله تعالى: ﴿**وذروا البيع**﴾. والمكروه جزاؤه العتاب، وليس العقاب. وهو جزاء أخروي.

٣٨- التشريع الإسلامي يشتمل على جميع الموضوعات التي تعرض لها جميع فروع القانون الوضعي ويزيد عليها:

لقد جاءت الشريعة الإسلامية شاملة جميع أمور الدين والدنيا، فهي تنظم جميع أمور الناس: أفرادا، وجماعات، ودولا، في حياتهم الدنيا وفي آخرتهم. ولذلك فإن الشريعة الإسلامية أعم وأشمل وأكمل من جميع القوانين الوضعية، القديمة والحديثة. فقد اشتملت على أحكام خاصة ببيان العقيدة الإسلامية، وعلى أحكام خاصة بتهذيب النفوس، ومكارم الأخلاق، وعلى أحكام خاصة بتدبير معايش الناس في الدنيا، وإصلاح جميع أمورهم.

ولقد استخرج العلماء من النصوص المشتملة على هذا النوع الأخير (الخاص بتدبير المعايش في الدنيا)، ما أطلق عليه علم الفقه الإسلامي. وهذا ائتمارا بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾ ﴾ «النساء ٨٣»[1].

١) يراجع مختصر تفسير ابن كثير للآية الكريمة من سورة النساء(٨٣) ج١ ص٤١٧.

وهذا الفقه الإسلامي وحده (أي بغير الأحكام المتعلقة بالعقيدة والأخلاق) أوسع من سائر القوانين الوضعية، القديمة والحديثة، إذ هو يشتمل على ما يأتي:

٣٩- **أولا: فقه العبادات**، وهو مجموعة الأحكام والقواعد التي تبين طرق العبادة بالمعنى الخاص: من صلاة، وصوم، وزكاة وحج. وهذا النوع من الفقه مفصل تفصيلاً في كتب الفقه المختلفة، ولا يحتاج إلى اجتهاد الآن، لأن مواطن الاجتهاد في العبادات قليلة للغاية، إذ الأصل في العبادات الحظر والتوقيف، ولذلك هي - أصلاً مفصلة في السنة الصحيحة، القولية والعملية. وهذا النوع من الفقه لا وجود له في القوانين الوضعية بطبيعة الحال.

٤٠- **ثانياً: الفقه المتعلق بتنظيم الأسرة الإسلامية**، أو ما يسمى الآن بأحوال الشخصية (في الاصطلاح العربي الحديث): وهذا الفقه يشتمل على الأحكام والقواعد التي تنظم الأسرة المسلمة، فتبين أحكام الزواج، والطلاق، والنفقات، والحضانة، والولاية، وكل ما يتعلق بالأسرة، والفرد، باعتباره لبنة الأسرة، فتبين أحكام أهلية الوجوب، وأهلية الأداء، وعوارض الأهلية، والذمة المالية للشخص. ومما هو جدير بالذكر هنا: أن القوانين الوضعية تعتبر عالة على الفقه الإسلامي بالنسبة لأحكام الأهلية، والذمة المالية.

هذا ويلحق بهذا النوع (في الاصطلاح الحديث): الأحكام والقواعد التي تنظم المواريث، والوصايا، والوقف. إذ يجمع هذه الأحكام كلها في الاصطلاح الحديث: الأحوال الشخصية.

٤١- ثالثا: فقه المعاملات[١]

وهذا يشتمل على الأحكام والقواعد التي تنظم معاملات الناس المالية، وكيفية استغلال الأموال، والتصرف فيها، وبيان النظام الاقتصادي الإسلامي، وهذه كلها تقابل في القوانين الوضعية القانون المدني، والقانون التجاري، وسائر

١) يلاحظ أن المعاملات كانت مطلقة في الاصطلاح قديما، فهي تطلق على جميع أنواع الفقه، ما عدا العبادات.

القوانين الخاصة المنظمة للنشاط الاقتصادي للأفراد، ويلحق بهذا النوع الأحكام والقواعد الإجرائية التي استنبطها الفقهاء لتنظيم الدعاوى والبينات، وهي تقابل ما يسمى الآن قانون المرافعات.

٤٢- رابعا: فقه العقوبات

وهذا اصطلاح حديث، أخذنا به للإيضاح والتبسيط، وهو يشتمل على الأحكام والقواعد التي تتعلق بالمحافظة على الأمن الداخلي للمجتمع الإسلامي، ومنع الاعتداء على الأنفس، والأعراض، والأموال، ومنع الظلم بصفة عامة، فهي تبين الحدود الشرعية، والقصاص، والتعازير، وهذه تقابل ما يسمى قانون العقوبات. ويدخل في هذا النوع من الفقه: الأحكام والقواعد التي تبين طريقة محاكمة المتهم، والحكم عليه، وتوقيع العقوبة، وتنفيذها عليه، وهو يقابل الآن ما يسمى قانون الإجراءات الجنائية.

٤٣- خامسا: فقه النظم

وهذا اصطلاح حديث أيضاً، أخذنا به للتبسيط والإيضاح، وهو يشتمل على الأحكام والقواعد التي تبين النظام السياسي لدولة الإسلام، وكذلك النظام الإداري، والنظام المالي، والنظام القضائي، وهي تقابل في القانون الوضعي ما يسمى بالقانون الدستوري، والقانون الاداري، والقانون المالي. وقد يظن بعض الواهمين أن الفقه الإسلامي لم يتعرض لهذه الأمور، وهذا غير صحيح، فقد تعرض لهذه الأمور جميع الأئمة المجتهدين، وهناك كتب ألفت خصيصا في هذا النوع من الفقه، مثل الأحكام السلطانية، لأبي الحسن الماوردي، وكتاب الخراج، لأبي يوسف (صاحب أبي حنيفة)، والطرق الحكمية، لابن القيم، والسياسة الشرعية، لابن تيمية.

٤٤- سادسا: فقه السير

وهو يشتمل على الأحكام والقواعد التي تنظم علاقة الدولة الإسلامية بغيرها

من الدول في السلم والحرب. وهذا يقابل ما يسمى الآن بقواعد القانون الدولي العام. كما يلحق بفقه السير ما يقابل قواعد القانون الدولي الخاص، أي القواعد المتعلقة ببيان القاضي المختص، والقانون الواجب التطبيق على العلاقات المختلطة، كما إذا أبرم مسلم مع حربي عقدا بدار الحرب، أو بدار الإسلام، أو إذا أبرم حربي عقدا بدار الإسلام، أو ارتكب مسلم مع ذمي وحربي جريمة في دار الحرب، فإنه يتعين أن نعرف في البداية الشريعة الواجبة التطبيق، والقاضي المختص بنظر هذه المنازعات والجرائم، ولا بد من الرجوع إلى الشريعة الإسلامية لمعرفة هذا الأمر أولاً.

هذا، ومن أعظم المراجع في فقه السير: كتاباً السير الصغير، والسير الكبير، لمحمد بن الحسن الشيباني، المتوفى سنة ١٨٩هـ، صاحب أبي حنيفة. ويعد هذان الكتابان من أعظم ما كتب في فقه السير، ولقد بهر الشيباني بعمله الضخم هذا رجال القانون في أوروبا، فألفوا جمعية باسمه، وقالوا عنه: (إنه خليق بأن يأخذ مكانه الحق بين رواد القانون الدولي العالميين)[١].

وممن ألف في هذا الفقه أيضاً: الفقيه عبدالرحمن بن عمر الأوزاعي، المتوفى عام ١٥٧هـ، وقد قام بنقد كتابه فقيه آخر كبير هو أبو يوسف صاحب أبي حنيفة، المتوفى سنة ١٨٢هـ. والحق أن الفقه الإسلامي - بصفة عامة - قد خلّف ثروة فقهية هائلة، تبين للناس أحكام التشريع الإسلامي في الموضوعات المختلفة، التي تغطي جميع فروع القانون الوضعي الحديث، وتزيد عليها.

ومن هذا كله ندرك أن التشريع الإسلامي ينظم جميع شؤون الحياة الدنيا، وسأبين فيما يلي أنه يفعل ذلك بطريقة أسمى وأرقى وأدق من القوانين الوضعية (القديمة والحديثة)، بكل فروعها العامة والخاصة، (التي أشرت إليها آنفا).

---

١) من نشرة سكرتارية هذه الجمعية للمعاهد التعليمية في العالم.

الفصل الرابع

الخصائص التي ينفرد بها التشريع الإسلامي

٤٥- الخُلقية في التشريع الإسلامي:

القواعد القانونية منفصلة تماما عن القواعد الأخلاقية، على حين أن مكارم الأخلاق تعتبر كما قدمنا جزءا من الشريعة الإسلامية، ولقد استبان لنا - مما تقدم - أن الفقه الإسلامي، إنما هو بيان للتشريع الإسلامي، وهو بيان صادر بمقتضى إذن صريح من الشارع، سبحانه وتعالى، ومسجل في كتابه الكريم، ليعمل به إلى يوم القيامة، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ﴾ «النساء ٨٣».

والفقه الإسلامي - وهو يعالج شئون الحياة الدنيا - في مختلف النواحي، نجده متأثرا بمكارم الأخلاق التي نصت عليها الشريعة الإسلامية، فهو يراعي بكل طاقته تحقيق مكارم الأخلاق، بطريقة لا تخل بطبيعة الروابط الجامدة التي يحكمها الفقه الإسلامي، والتي تحتاج إلى الأخذ بالظاهر، وعدم الاعتداد - قضاء -بالنية، إلا إذا كان لها مظهر خارجي ثابت، ومما يجب أن يلاحظ هنا: أن القانون الوضعي يأخذ هو الآخر بالنية في بعض الأحيان، (كجرائم القتل وغيرها) بشرط أن يكون للنية مظهر خارجي ثابت. ولكن الفارق - رغم ذلك - واضح بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، فالفقه الإسلامي في جميع أحكامه ينحو نحو السموّ الأخلاقي في كافة نواحي الحياة، على حين أن القانون لا يعرف إلا المصلحة الدنيوية فقط. فالسمو الأخلاقي جزء من المصلحة التي جاء التشريع الإسلامي لتحقيقها، على حين أن المصلحة الدنيونية للناس هي الشيء الوحيد الذي يدور من حوله القانون بجميع فروعه، ولذلك نجد أن القاعدة الأصولية الأولى للتشريع الإسلامي هي حفظ ضرورات الناس، وحاجياتهم، وتحسينياتهم، والضرورات خمسة أشياء، يأتي

الدين على رأسها، فحفظ الدين هو المصلحة العظمى في التشريع الإسلامي، فالدين في التشريع الإسلامي يتقدم على جميع المصالح الدنيوية، ويقصد بالدين هنا: العقيدة، والعبادات بأنواعها، وكل ما يتعلق بتحقيق مصالح الناس في الآخرة، فالآخرة مقدمة على الدنيا في التشريع الإسلامي، وفي الوقت نفسه فإن هذا التشريع لم يترك أية مصلحة مشروعة من مصالح الدنيا إلا وأعطاها حقها كاملا، بشرط ألا يضر ذلك بالدار الأعظم والأبقى، وهي الدار الآخرة، ولقد وازنت الشريعة الإسلامية بطريقة فذة رائعة بين حوائج الدنيا، وحوائج الآخرة، بحيث تستقيم الحياة الدنيا للناس على أحسن منهاج، ولا يضر ذلك بأخراهم، بل على العكس يستثمر كل شيء في الدنيا لمنفعة الآخرة، وهذا التلاحم الرائع، والانسجام الفذ بين الدنيا والآخرة من أهم ما تتميز به الشريعة الإسلامية الخاتمة على سائر التشريعات السماوية والأرضية.

وأبين فيما يلي بعض مظاهر هذا السمو الأخلاقي الفذ في التشريع الإسلامي:

٤٦- المباحات تنقلب بصحيح النية إلى عبادة:

حث الإسلام الناس على جعل جميع أعمالهم - في كافة شؤون حياتهم الدنيا - عبادة لله وحده، ومن فعل ذلك فإنه يصبح كالملائكة الذين يسبحون الليل والنهار، لا يفترون، فمن روعة التشريع الإسلامي أنه جعل جميع المباحات تنقلب بتصحيح النية إلى عبادة، فلا تقتصر العبادة على الصلاة والزكاة والصوم والحج، بل إنها تشمل حياة المسلم كلها، إذا أراد أن يكون من المقربين إلى الله تعالى. ومن أجل ذلك سن رسول الله ﷺ لكل عمل ذكراً معيناً، يذكره المؤمن[1] فيصحح نيته حينما يقبل على هذا العمل المباح، لينقلب العمل إلى عبادة بالمعنى العام، فالساعي وراء رزقه إذا ذكر الله تعالى كلما بدأ عمله - على الأقل - مستحضراً نية إرضاء ربه،

---

١) هذا الذكر المأثور يغني عنه أي ذكر لله عز وجل، وإن كان المسلم لا يحفظ المأثور، فيكفي أن يذكر اسم الله تعالى قبل بدء العمل، وإن كان الذكر المأثور أكثر نفعاً، لأن الرسول ﷺ أوتي جوامع الكلم.

بإعفاف نفسه، وأهله، عن سؤال الغير - فإنه يصبح كالمجاهد في سبيل الله[١]. وإذا أقبل المرء على أكله مستحضراً نية الحصول على القوة والصحة، للمحافظة على وديعة الله تعالى، وليقوي على ما فيه الخير لنفسه وأهله والمسلمين، فهو في عبادة، بل إن أخص اللذات في الحياة الدنيا تنقلب بتصحيح النية إلى عبادة كما ثبت عن أبي ذر الغفاري عن رسول الله ﷺ أنه قال: (وفي بضع أحدكم صدقة، قالوا: يا رسول الله، أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟ فكذلك إذا وضعها في حلال له أجر)[٢]. ولقد كان رسول الله ﷺ هو المثل الأعلى في هذا المضمار، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾﴾ «الأنعام ١٦٢».

ولا ريب أن هذا التوجيه الإسلامي لأعمال المسلم المباحة، له أثر كبير وخطير في حياة الفرد والأسرة والمجتمع والدولة الإسلامية، لأن الناس إذا أقبلوا على ممارسة هذا التوجيه الرائع لأعمالهم سيتوخون الابتعاد عن الحرام وعن الفواحش والمنكرات بأنواعها المختلفة، حتى تقبل عبادتهم بهذا المعنى العام. وهذا الشعور سيؤدي بدوره إلى تنقية النشاط الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للفرد في الدولة الإسلامية، دون حاجة إلى شرطة أو رقيب بشري، وهذا يؤدي بدوره أيضاً إلى إتقان العمل في جميع المجالات، وزيادة الإنتاج، مع تقليص النفقات، التي تثقل كاهل الدولة بالمال والجهد، بسبب التوسع المستمر في أجهزة الرقابة والمتابعة والتفتيش، فممارسة هذه العبادة بالمعنى العام يعين الدولة على تطبيق التشريع على أحسن وجه، وبأيسر السبل، وبدلاً من أن يحاول الناس التهرب من الأحكام التشريعية، فإنهم يتعاونون مع المسؤولين على تنفيذها، ابتغاء وجه الله. فكلما قوي هذا النوع من العبادة (بالمعنى العام) في الأمة، كلما تقدمت الأمة بسرعة، وهذا هو السر في هذا التقدم المذهل لدولة الإسلام في عهد النبوة، وعهد الخلافة الراشدة. هذا، وقد يقول قائل: إن هذا الشعور السامي - المعين للتشريع - له بديل في النظم

---

١) كما جاء في الحديث عن الرسول ﷺ: (الساعي على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله)، البخاري: كتاب النفقات، باب ١، وكتاب الأدب، باب ٢٥، ٢٦، مسلم: كتاب الزهد، حديث ٤١.

٢) رواه مسلم. باب الزكاة حديث، رقم ٥٢.

الوضعية، وهذا البديل هو حب الوطن، فتنمية هذا الشعور في قلوب الناس يؤدي الى النتيجة نفسها آنفة الذكر، وهذا القول غير صحيح، بل العكس هو الصحيح، لأن حب الوطن وحده لا ينمي لدى الإنسان الشعور بالمراقبة التي تبعث على تجنب السيئات، وتعاطي الصالحات، وإتقان العمل، لأن الوطن مجرد جماد لا يراقب أحدا، وإنما الارتباط بالحق تبارك وتعالى يورث الشعور بالمراقبة الذي قد يرتقي به - إذا واظب على هذا الالتزام - إلى درجة الإحسان، التي عرّفها الرسول ﷺ بأن (تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فهو يراك)[1]. وفضلًا عن ذلك فإن حب الوطن بدون ارتباط بحب الله - عز وجل - يؤدي إلى الفساد الكبير، لأنه ينقلب وبالاً على الناس، فما دام حب الوطن لم يرتبط بحب الله فإنه لا مانع من ارتكاب جميع الجرائم في حق سائر البشر، لإعلاء شأن الوطن، الذي ينتمي إليه المجرمون الذين لا يؤمنون بالله تعالى، ولا يلتزمون بأمره. فهو إذن العصبية العمياء، التي تورث الحقد والضغينة، والكبر والاعتداء على الناس بغير حق، بحجة إعلاء شأن الوطن، ولهذا ورد عن جبير بن مطعم: أن الرسول ﷺ قال: (ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبية) «أخرجه أبو داود في الأدب، باب العصبية». ولئن كان إسناده ضعيفا فيشهد له معنى الحديث الذي أخرجه مسلم، عن جندب بن عبدالله، قال: قال النبي ﷺ: «من قتل تحت راية عمية، يدعو عصبية، أو ينصر عصبية، فقتلة جاهلية»[2]. ولذا فالأول يعتبر حسنا.

وعن واثلة بن الأسقع قال: قلت: يا رسول الله، ما العصبية؟ قال: «أن تعين قومك على الظلم»[3].

وعن عبدالله رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «من نصر قومه على غير الحق فهو كالبعير الذي ردّى، فهو يُنزَع بذنبه»[4] أي كمن يقع في البئر، فيحاول الناس رفعه من ذنبه، لإخراجه فلا يمكن ذلك أبداً.

---

١) رواه مسلم، عن عمر رضي الله عنه، كتاب الإيمان رقم ١.

٢) مسلم: كتاب الإمارة رقم ٥٧، والنسائي: كتاب التحريم، باب ٣٨.

٣) رواه أبو داود بسند صالح: كتاب الأدب باب ١١٢.

٤) رواه أبو داود بسند صالح في كتاب الأدب، باب العصبية.

فشتان - إذن - بين حب الوطن مجرداً من حب الله تعالى، وبين الارتباط بالله وحده لا شريك له، ومن هنا ندرك أن حب الوطن لا يمكن أن يعطي النظم الوضعية أي سمو، بل هو الانحدار بالبشرية إلى أسفل سافلين، لأنه العصبية المقيتة، التي تؤدي إلى اقتتال الناس كأنهم حيوانات في غابة كبيرة، وهذا هو الحاصل الآن باسم العصبية، وحب الوطن، بعيدا عن أوامر الله تعالى ونواهيه، وأما حب الوطن المرتبط بحب الله عز وجل فهو محكوم بشرع الله. ولذلك يستحيل أن يؤدي هذا الحب إلا إلى الخير للمواطنين وغيرهم من البشر. ومن الأمثلة الحية على هذه الحقيقة ما روي في الصحيح عن عمرو بن عنبسة[١]، عن رسول الله ﷺ في تفسير آية ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ﴾ «الأنفال ٥٨». فقد روى الإمام أحمد بن حنبل، عن سليم بن عامر، قال: (كان معاوية يسير في أرض الروم، وكان بينه وبينهم أمد، فأراد أن يدنو منهم، فإذا انقضى الأمد غزاهم، فإذا شيخ على دابة يقول: الله أكبر، الله أكبر، وفاء لا غدرا. إن رسول الله ﷺ قال: (ومن كان بينه وبين قوم عهد فلا يحلن عقدة، ولا يشدها، حتى ينقضي أجلها، أو ينبذ إليهم على سواء.) «أي يخطرهم بأنه ألغى المعاهدة قبل الهجوم عليهم» قال فبلغ ذلك معاوية. فرجع، فإذا بالشيخ عمرو بن عنبسة رضي الله عنه)[٢].

فهذا المثال الحي يبين مدى سمو التشريع الإسلامي الذي يترفع عن حب الوطن الأعمى المجرد عن حب الله عز وجل، والارتباط بشريعته، ومن ينظر إلى حال الدول الآن يجد أن أية دولة تشتهي أن تمكنها الظروف من الهجوم على أعدائها في غفلة منهم، مغتنمة فرصة وجود معاهدة بينها وبين العدو، فالغدر باسم حب الوطن أمر بطولي عند الدول العلمانية، التي تتشدق بالتقدم والرقي. وأما الغدر عند الحق تبارك وتعالى، فهو فسق وفجور، حتى ولو كان في حق الكفار. ومن هذا يبين لنا أنه لا يوجد في النظم العلمانية ما يساعد على السمو بالقانون الوضعي، بل على العكس، فإن حب الوطن في ظل الأنظمة العلمانية إنما هو الانحدار بالبشرية إلى أسفل سافلين.

---

١) انظر ما سبق، بند ٣٣، ونكرر هذا الحديث هنا لأهميته.

٢) سبق تخريجه: ص٥٩ هامش ١.

٤٧- ثانيا: أحكام التشريع الإسلامي تجمع بين الجانبين[١]: القضائي والديني:

يتميز التشريع الإسلامي - في معالجته لمصالح البشر في الدنيا - أنه لا يقتصر على الجانب القضائي الظاهر لهذه الأحكام، بل يجعل لها جانباً دينياً أيضاً. وقد يختلف الحكم قضاء عن الحكم ديانة في بعض الأحيان، وقد يتفقان في أحيان أخرى، بحسب الأحوال، فما يحكم به القاضي في خصومات الناس قد يصادف الحق، وقد يتخطاه، مع تحري القاضي للعدل، ويفسر هذا الأمر ما روته أم سلمة (رضي الله عنها): أنه ﷺ قال: (إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار) «رواه البخاري ومسلم»[٢] فهذا مظهر واضح من مظاهر السمو في التشريع الإسلامي، لا يخل بقدرة هذا التشريع على مجابهة جميع المشاكل التي تجابهها القوانين الوضعية.

ومن الأمثلة على هذا المعنى أيضا: ما يراه الحنفية من أن خلف الوعد صحيح قضاء، حرام ديانة، أي أن من يَعِد وعداً ويقر أمام القضاء بأنه أخلف هذا الوعد، فإن الأصل هو صحة هذا الخلف قضاء، أي أن القاضي لا يستطيع أن يلزم الواعد بوعده ما دام قد أخلفه، إلا إذا اتخذ هذا الوعد صورة عقد من عقود الإرادة المنفردة الملزمة في الشريعة[٣]. ولكن حكم القاضي الموعود له قبل الواعد المخلف وعده لا يؤثر على الحكم ديانة، فهو يظل حراماً، أي: أنه إذا كان المخلف قد نجا فهو لن ينجو من الله عز وجل.

---

١) انظر ما سبق، بند ٢٥ من هذا البحث، وقد ذكرت هذا في بند ٣٥، لتعلقه بمبحث النية هناك، وهنا لتعلقه بمبحث السمو.

٢) البخاري كتاب الشهادات، باب ٢٧، كتاب الحيل باب ١٠، كتاب الأحكام باب ٢٠، ومسلم كتاب الأقضية، حديث ٤.

٣) كالوقف على غير معين باتفاق الفقهاء، فهو يقع بمجرد إرادة الواقف، دون حاجة إلى قبول، هذا ويلاحظ من جهة أخرى: أن من فقهاء الأحناف من اعتبر الوعد ملزماً قضاء وديانة، كابن قاضي سماوة، في جامع الفصولين، جزء ١، ص١٧١.

ومن هذا: ما ذهب إليه الإمام الشافعي، من أن عبارة العاقد إذا جاءت خالية من أية إشارة إلى عدم المشروعية، فإنها تعتبر صحيحة قضاء، ولكنها حرام ديانة، إذا اشتملت نية المتعاقد على شيء غير مشروع[١].

وأما المالكية والحنابلة، فقد ذهبوا إلى أبعد مما ذهب إليه الحنفية في هذه المسألة الهامة، فهم توسعوا في إبطال العقود قضاء (إلى جانب تحريمها ديانة) عن طريق عدم الاكتفاء بالعبارة وحدها، لإثبات الباعث غير المشروع على العقد، فإذا كانت عبارة العقد قد جاءت خالية مما يدل على الباعث غير المشروع، فإن القاضي عليه أن يلجأ إلى الظروف الخارجة عن العبارة، وفي هذا المعنى يقول ابن قدامة من الحنابلة ما يأتي: (بيع العصير لمن يعتقد أنه يتخذه خمرا محرم. . . .).

وحكى ابن المنذر عن الحسن وعطاء والثوري: أنه لا بأس ببيع التمر لمن يتخذه سكراً. قال الثوري: بع الحلال ممن شئت، واحتج لهم بقول الله تعالى: ﴿**وأحل الله البيع**﴾، ولأن البيع تم بأركانه وشروطه، ولنا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ «المائدة». . . . والآية (يقصد آية البيع) مخصوصة بصور كثيرة، فيخص منها محل النزاع بدليلنا. وقولهم: تم البيع بأركانه وشروطه. قلنا: لكن وجد المانع منه. إذا ثبت هذا، فإنما يحرم البيع ويبطل[٢] إذا علم البائع قصد المشتري بذلك، إما بقوله، وإما بقرائن[٣] مختصة به تدل على ذلك.

فأما إن كان الأمر محتملا قبل أن يشتريها من لا يعلم حاله أو من يعمل الخل والخمر معا، ولم يلفظ بما يدل على إرادة الخمر، فالبيع جائز. وإذا ثبت التحريم فالبيع باطل، ويحتمل أن يصح، وهو مذهب الشافعي. ولنا أنه عقد على عين لمعصية الله بها، فلم يصح، كإجارة الأمة للزنا والغناء. . وهكذا الحكم في كل ما يقصد به الحرام، كبيع السلاح لأهل الحرب، أو لقطاع الطريق، أو في الفتنة وبيع

---

١) يراجع المجموع للنووي، شرح المهذب، للشيرازي ٩/ ٢٧٧.

٢) أي أن ابن قدامة يرى هنا: أن البيع غير صحيح قضاء، إلى جانب أنه حرام ديانة.

٣) وهذا يدل على أن الحنابلة لا يقفون عند عبارة العقد وحدها لإثبات عدم المشروعية.

الأمة للغناء، أو إجارتها كذلك، أو إجارة داره لبيع الخمر فيها، أو لتتخذ كنيسة، أو بيت نار، وأشباه ذلك، فهذا حرام، والعقد باطل، لما قدمنا)[1].

هذا ولقد توسع فقهاء المالكية والحنابلة بصفة عامة في الأخذ بمبدأ سد الذرائع، وذلك عن طريق النظر إلى الباعث غير المشروع من جهة، والنظر إلى مآلات الفعل من جهة أخرى. فالشريعة لا تكتفي بمنع المحرم، وإنما تمنع الفعل المباح إذا قصد به الوصول إلى محرم. فالوسيلة إلى المحرم محرمة. لا لذاتها، وإنما لأنها تؤدي إلى محرم، كمن يعقد زواجا على امرأة بقصد أن يحلها إلى زوجها الأول، الذي طلقها ثلاث طلقات، فبانت منه بينونة كبرى، فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره، ولكن لا بد لكي تحل لمطلقها أن تتزوج زواجا صحيحا، بقصد الزواج، أي العشرة الدائمه، ثم يحدث بعد ذلك أن تطلق من زوجها الثاني، أما أن تلجأ إلى المحلل فهذا هو التيس المستعار، الذي ورد الأمر بلعنه، وكذلك بيع العينة، فهو بيع قصد به التحايل على الربا، رغم أنه يأخذ صورة بيع صحيح، فهو عند المالكية والحنابلة، باطل قضاء، إلى جانب تحريمه ديانة، وهو عند الشافعية حرام ديانة، ولكنه صحيح قضاء، ما دام لم يرد بعبارة العقد ما يدل على الربا، ولكن الصحيح هنا رأي المالكية والحنابلة وهو أن طريقة إبرام العقد تعتبر قرينة قوية على قصد الربا، بالإضافة إلى الحديث الضعيف الوارد بالنهي عن بيع العينة. والواقع أن بيع العينة يحصل بطريقة تؤكد قصد الرياض، لأن بيع العينة هو في الحقيقة بيع صوري، يخفي قرضا بربا، لأن المشتري يشتري شيئا من البائع بثمن آجل مرتفع، ثم يبيعه مرة أخرى إلى بائعه الأول بثمن معجل، أقل من الثمن الآجل، فكأنه اقترض هذا الثمن المعجل، ليرده في صورة ثمن مؤجل، مضافا إليه الربا، وقد قالت العالية بنت أيفع بن شرحبيل: (دخلت أنا وأم ولد زيد بن أرقم وامرأته، على عائشة رضي الله عنها، فقالت أم ولد زيد بن أرقم: إني بعت غلاما من زيد بن أرقم، بثمانمائة درهم إلى العطاء، ثم اشتريته منه بستمائة درهم. فقالت (أي عائشة لها): بئس ما شريت، وبئس ما اشتريت، أبلغي زيد بن

---

١) نقلاً عن المغني، لابن قدامة، جزء ٤، ص٢٤٥ و٢٤٦.

أرقم: أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ، إلا أن يتوب)[1].

وكما أن الوسيلة إلى المحرم محرمة بسبب الباعث غير المشروع، فإن الوسيلة قد تحرم مع وجود النية الطيبة، وسبب التحريم يرجع في هذه الحالة إلى مآلات الأفعال، فمن سب الأوثان مخلصا لعبادة الله سبحانه وتعالى، فهو مثاب، ولكن إذا كان سب الأوثان، سيؤدي إلى سب الله سبحانه وتعالى فإنه يحرم في هذه الحالة سب الأوثان، مع توافر النية الطيبة، وفي هذا يقول الله عز وجل: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾ ﴾ «الأنعام ١٠٨»[2].

٤٨ - ثالثا: التشريع الإسلامي - على عكس القوانين الوضعية - يمنع الناس من أن ينقلبوا إلى ذئاب بشرية بحجة الضرورة:

نظم التشريع الإسلامي تضارب المصالح المختلفة بطريقة سامية في جميع الظروف والأحوال، وهذا في الحقيقة أثر من آثار ربط الدنيا بالآخرة في الشريعة الإسلامية، فهي لاتنفك عنها أبداً. وننقل هنا مثالاً ضربه سلطان العلماء، العز بن عبد السلام إذ يقول:

(إذا اغتلم البحر بحيث علم ركبان السفينة أنهم لايخلصون إلا بتغريق شطر الركبان، فتخف بهم السفينة، فلا يجوز إلقاء أحد منهم بقرعة، ولابغير قرعة، لأنهم مستوون في العصمة، وقتل من لاذنب له محرم، ولو كان في السفينة مال أو حيوان محترم لوجب القاء المال، ثم الحيوان المحترم، لأن المفسدة في فوات المال والحيوانات المحترمة أخف من المفسدة في فوات أرواح الناس)[3].

---

١) رواه الإمام أحمد، وسعيد بن منصور. وفي النهي عن بيع العينة أيضا: ما رواه عبدالله بن عمر، عن النبي ﷺ قال: «إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد، سلط الله عليكم ذلًا، لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم». رواه أبو داود، وأحمد، ج٢ ص٤٢. وهذا الحديث ضعيف، لوجود إسحاق الخراساني في سنده، ولكن الحديث الآخر يقويه، فهو من باب الحسن، فضلًا عن أنه واضح فيه التحايل على القرض، لأجل بالربا، وهذا لا يحتاج إلى نص غير نصوص تحريم القرض.

٢) يراجع مختصر تفسير ابن كثير، ج١ ص٦٠٧.

٣) نقلًا عن قواعد الأحكام في مصالح الآنام جزء «١»، ص ٩٦، للعز بن عبد السلام من الشافعية.

وجاء في بداية المجتهد: (وقد اعتمدت المالكية في قتل المكره على القتل بالقتل بإجماعهم على أنه لو أشرف على الهلاك في مخصمة لم يكن له أن يقتل إنسانا فيأكله)[1].

فالتشريع الإسلامي يعفي من العقاب - أصلا - بسبب الإكراه، ولكن هذا الإعفاء له حدود، فلا يجوز للمسلم إذا خاف على حياته أن يعرض حياة الآخرين للخطر، أو يهدرها، لينقذ نفسه، فهذه دناءة، لايقبلها الله عزوجل، ولقد تفضل الله سبحانه وتعالى فعفى عن المكره إذا اضطر إلى الاعتداء على حق من حقوق الله عز وجل، لأنه مهما أعتدى أحد على حق من حقوق الله تبارك وتعالى فإنه لا أحد يملك أن يضره سبحانه، فهو جبار السموات والأرض، المتفرد بالسلطان والقوة في كل مكان وزمان، ولذا فإن الله عز وجل أباح التلفظ بكلمة الكفر للمكره قال تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾(النحل ١٠٦)[2].

ولكن لايجوز الاعتداء على الآخرين لإنقاذ المعتدي، وقد قال تعالى(ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق) (الأنعام ١٥١) وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤۡذُونَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ بِغَيۡرِ مَا ٱكۡتَسَبُواْ فَقَدِ ٱحۡتَمَلُواْ بُهۡتَٰنٗا وَإِثۡمٗا مُّبِينٗا﴾ (الأحزاب٥٨)، ولهذا فإن غالبية الفقهاء[3] يذهبون إلى وجوب القصاص على من أكره على قتل غيره، أو قطع طرف، أو ضرب مهلك، واحتجوا بآيتي الانعام والأحزاب آنفتي الذكر، فلايجوز - إذن - للمسلم أن يؤذي غيره، ليمنع الأذى عن نفسه، فهذه خسة، لايقبلها التشريع الإسلامي الذي جاء ليتمم مكارم الأخلاق، ومن ثم فإنه لايجوز لقائد السفينة في البحر أن يحاول إنقاذ سفينته على حساب أرواح الأبرياء، وإنما عليه أن يضحي بالمتاع، ثم بالحيوانات إن وجدت، ثم يسلم أمره لله.

---

١) نقلا عن بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد، جزء ٢ ص ٤٥٨.

٢) يراجع مختصر تفسير ابن كثير، جـ ٢ ص ٣٤٨.

٣) انظر في المذهب المالكي: مواهب الجليل، للحطاب جـ٦ ص ٢٤٢، وفي المذهب الحنبلي: المغني، لابن قدامة جـ ٩ ص ٣٣١، وفي المذهب الشافعي: المهذب، للشيرازي جـ ٣ ص ١٨٩، وفي المذهب الحنفي: البحر الرائق، لابن نجيم جـ٨ ص ٧٤، ٧٧.

هذا ولقد وجدت حالات غير قليلة أكل فيها الناس بعضهم بعضا، ليعيش الآكلون، وقد تم الأكل بعد إزهاق النفيس بغير حق، ولم تعاقب القوانين الوضعية على هذه الجرائم بالقصاص، بحجة الضرورة، ولكن الضرورة لاتبيح أن ينقلب الناس إلى حيوانات مفترسة، يأكل بعضهم بعضا، خوفا من الموت الذي هو لامحالة ملاقيهم إن آجلا أو عاجلا، ومن جهة أخرى فإن التشريع الإسلامي يبيح للإنسان أن يحافظ على نفسه، بإتلاف مال غيره، لأن حرمة النفس أعظم من حرمة المال.

٤٩ - رابعاً: التشريع الإسلامي يعاقب على الجريمة بالترك مما لم تعرفه القوانين الوضعية إلا في القرن الحالي فقط، وبصورة ناقصة:

من مظاهر سمو التشريع الإسلامي أنه ارتفع بالإنسان إلى مستوى من الرقي لم تعهده - القوانين الوضعية إلى يومنا هذا، فالتشريع الإسلامي يعاقب على الجريمة بالترك، كمظهر من مظاهر النذالة، التي لايرضاها الإسلام للإنسان، فمن منع فضل مائه مسافراً عالماً بأنه لا يحل له منعه، وأنه يموت إن لم يسقه، اعتبر قاتلاً له عمداً، وإن لم يكن قتله بيده، ورغم أن الماء يملكه هو، ولايملكه المسافر، وهذا هو مذهب الإمام مالك(١). وذهب بعض الحنابلة إلى أن من أمكنه إنجاء آدمي من هلكة ماء أو نار أو سبع فلم يفعل ذلك فهو مسئول عن هذا التقصير، فقد ذكر ابن قدامه من الحنابلة (أن كل من رأى إنساناً في مهلكه فلم ينجه منها مع قدرته على ذلك لم يلزمه ضمانه وقد أساء، وقال أبو الخطاب قياس المسألة الأولى **وجوب ضمانه، لأنه لم ينجه من الهلاك مع إمكانه**، فيضمنه، كما لو منعه الطعام والشراب)(٢)، وقول ابن قدامة: إن التارك قد أساء - رغم أنه لا يضمن من تركه

١) انظر حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ص ٣٨٥، ومواهب الجليل، للحطاب، جزء ٦ ص ٢٤، وفي هذا المعنى أيضاً: التشريع الجنائي الإسلامي، للشهيد عبدالقادر عودة، جا ص ٨٨ و ٨٩ وكتاب الجريمة للشيخ محمد أبي زهرة ص ١٣٥.

٢) المغنى، لابن قدامة، جزء ٧ ص ٨٣٤.

يموت - فإن معنى هذا أنه يجوز للحاكم أن يعزر[١] التارك، وأما على قول أبي الخطاب فهو يعزر إلى جانب تحمله بالضمان (أي الدية).

وأما القوانين الوضعية فهي لم تعرف العقاب على الجريمة بالترك إلا بصورة ناقصة، وابتداء من القرن التاسع عشر فقط[٢]، أما قبل ذلك فلم يكن معروفاً في ظل النظم الوضعية مبدأ الجريمة بالترك، لأن الترك عدم، ولاينشأ عن العدم وجود. وأما الآن فإن شراح القانون الوضعي يأخذون بمبدأ الجريمة بالترك، ولكن بصورة قاصرة، لاتصل إلى ماوصلت إليه الشريعة الإسلامية، ويضربون لذلك أمثلة: بأن تمتنع الأم - عمداً - عن إرضاع ولدها بقصد قتله، أو يحبس إنسان شخصا دون حق، ويمنع عنه الطعام بقصد قتله، ولكن يلاحظ أن الجريمة هنا تقع بناء على الإخلال بواجب قانوني، يقع أصلاً على كاهل الجاني، فالأم ملتزمة قانوناً بإرضاع ابنها والمحافظة عليه.

وفي المثال الثاني: الجاني ارتكب فعلاً أدى إلى وقوع الجريمة بالترك، فهو قد حبس المجني عليه. وأما إنقاذ مشرف على الغرق، أو انسان أحاطت به النار، أو من تعرض لافتراس وحش، فإن الامتناع عن الإنقاذ في هذه الحالات مع توافر القدرة لايعتبر جريمة بأية حالة من الأحوال في نظر القوانين الوضعية، ولقد رأينا أن مذهب الإمام مالك يعاقب على مثل هذه الحالات، وكذلك الحنابلة، فإن ابن قدامة اعتبر هذا معصية، أي فيها تعزير، وذهب أبو الخطاب إلى إيجاب الضمان أيضاً على التارك، وهذا الحكم لايمكن أن تصل إليه القوانين الوضعية، لأن هذه القوانين لايمكنها أن تسمو إلى هذا المستوى الرفيع، فهي من وضع البشر. وأما التشريع الإسلامي فهو بطبيعته ينحو نحو السمو (حتى في دائرة المعاملات بين الناس) بالقدر الذي لايتعارض مع طبيعة المعاملات بين البشر، وماتقتضيه من استقرار التعامل والأخذ بالظاهر، ولكن التشريع الإسلامي استطاع في براعة فائقة أن يوفق بين الاتجاهين، فهو مع أخذه بالمعايير الموضوعية في دائرة المعاملات، إلا أنه لايدع موطنا من مواطن السموالخلقي (الذي لايتعارض مع طبيعة المعاملات

---

١) لأن التعزير عقوبة غير مقدرة لكل معصية، وقوله: قد أساء، معناه: أنه أتى معصية.

٢) انظر التشريع الجنائي الإسلامي، للشهيد عبد القادر عودة، جزء «١» ص ٨٨.

الجامدة) إلا واستغل هذا الموطن أحسن استغلال، فإذا وجد إنسان مشرف على الغرق مثلا، وعلى الشاطىء من يحسن السباحة ومن لايحسنها، فإنه إذا لم يتقدم أحد للإنقاذ فالجميع آثمون عند الله تعالى بدون خلاف، وإلى جانب هذا يعتبر الذي يحسن السباحة مسيئاً، ويجوز لولي الأمر - على مذهب المالكية والحنابلة - أن يعزره، بل إن الفقه المالكي[1] يذهب إلى اعتبار الترك جريمة، إذا نتج عن الترك ماينتج عن الفعل، وتكون عقوبة الترك كعقوبة الفعل، كمن يترك شخصاً يستسقى، ولايسقيه، حتى يموت عطشاً.

وأما في نطاق القانون الوضعي فإن الجريمة بالترك لاتتصور، إلا إذا أمكن نسبة خطأ معين في حق الممتنع عن العمل، أي لابد من وجود واجب قانوني سابق، وأن يترتب على الامتناع أو الترك الإخلال بهذا الواجب القانوني، وهذا الواجب القانوني لابد أن يكون مفروضاً عليه بطبيعة الحال، أو من الواجبات العامة التي تقابل الحقوق المقررة.

هذا وإنه لمن الواضح أن القضاء الوضعي قد بدأ يتطور في القرن الأخير نحو التوسع في الواجبات العامة، ولكن بحذر، فقضت محكمة النقض الفرنسية في حكم لها صادر في ٢٤/ ١٢/ ١٩٢٤[2] بأن الامتناع لايوجب مساءلة مدنية إلا إذا كان يؤخذ على عاتق الممتنع التزام بالقيام بالعمل الذي امتنع عنه، وقد لوحظ[3] على هذا الحكم أنه اكتفى بوجود التزام بالقيام بعمل، ولم يصفه بأنه قانوني، مما قد يسمح بالتوسع في خطأ الامتناع، حتى يشمل الامتناع عما تقضي به قواعد الأخلاق، فحدا ذلك بالمحكمة العليا على أن تقرر في حكم لها في ٢٨/ ١/ ١٩٣٠م بضرورة أن يكون هذا الالتزام منصوصا عليه قانوناً، وقررت في حكم آخر لها في ٢٨/ ١٠/ ١٩٣٠م[4] (أن الامتناع لايعتبر خطأ، ولا يخول حقاً في التعويض إذا كان

---

١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ص ٣٨٥.

٢) دالوز الإسبوعي، سنة ١٩٢٥ - ١٢٠.

٣) نقلا عن مذكرات مطبوعة في المدني المقارن، مع التعمق، لسليمان مرقص، ص ٢٨١.

٤) دالوز الإسبوعي سنة ١٩٣٥ ص ٥٣٧، وقد جاء فيه:

Atteudu qucune simple absten,tion ne saurait Constituer quaci-delit et donner lieu a cetitre de dommages-interets, lorsque le fait dont l' ommission est relevee ne constitue pas une obligation civile.

(الترجمة ذكرت أعلى الصفحة).

العمل الذي حصل الامتناع عنه ليس محل التزام مدني)، وهي تقصد بذلك أن يكون العمل الذي حصل الامتناع عنه محل واجب قانوني، سواء أكان هذا الواجب منصوصاً عليه أم كان من الواجبات العامة التي تقابل الحقوق المقررة، والتي يعين القاضي مداها بحسب ظروف كل حالة على حدة.

ولكن ما الحكم إذا لم يتضمن الامتناع الإخلال بواجب قانوني منصوص عليه، أو يعتبر من الواجبات العامة التي تقابل الحقوق المقررة، أي أن الامتناع منقطع الصلة قانوناً عن الضرر الذي وقع. ومثاله: أن يحضر شخص حالة غرق، أو حريق مثلا، ويكون في استطاعته القيام بعملية الإنقاذ ويمتنع عن ذلك. لقد وقف تطور القانون الوضعي وشراحه وقضاؤه أمام هذه الحالة وأمثالها قروناً عديدة، دون أن يتقدم فيها خطوة واحدة. وهذا الجمود يشمل - بطبيعة الحال - المسؤولية المدنية، إلى جانب المسؤولية الجنائية، وبالنسبة للمسؤولية الجنائية، فإن الفقه والقضاء لايملك حيالها أي تدخل، لأن المبدأ المهيمن في القانون الوضعي الحديث هو أنه لاجريمة ولاعقوبة إلا بنص[1]، ولكن مجال التطور كان مفتوحاً بالنسبة للمسؤولية المدنية، لأن الخطأ المدني لم يرد في القانون الوضعي على سبيل الحصر، على عكس الخطأ الجنائي الخاضع للمبدأ آنف الذكر.

ولقد أخذ القانون الوضعي في السنوات الأخيرة يتجه إلى حد ما، نحو تجريم الامتناع المرتبط بالأخلاق، أكثر من ارتباطه بالقانون، فصدر في فرنسا قانون ٢٥ يونيه سنة ١٩٤٥م معدلاً للمادتين ٦٢ و٦٣ من قانون العقوبات الفرنسي، وقد جعل الامتناع معاقباً عليه في الأحوال الآتية:

١ - امتناع الشخص عن التبليغ عن الجنايات التي يصل أمرها إلى علمه.

٢ - امتناع الشخص عن التدخل للحيلولة دون وقوع اعتداء على سلامة الآخرين، إذا لم يكن في هذا التدخل خطر عليه، أو على غيره.

---

١) وهذا مبدأ عادل، وراق، لم تصل إليه القوانين الوضعية إلا حديثاً. وقد سبق إليه التشريع الإسلامي في نظام الحدود الشرعية، بل وأخذ به أيضاً في التعزير، رغم ما قد يبدو لأول وهلة من أن نظام التعزيز لايخضع لهذا المبدأ، ولقد جلى هذا الأمر الشهيد العالم عبد القادر عودة، في كتابة التشريع الجنائي الإسلامي جـ ١ ص ١١٨ ومابعدها.

٣ - امتناع الشخص عن مد يد المعونة لمن يكون في خطر محدق سواء بتدخله شخصياً. أو بالاستغاثة بالآخرين، إذا لم يكن في ذلك خطر عليه، أو على غيره.

٤ - امتناع الشخص عن أداء الشهادة أمام المحاكم لمصلحة متهمين يعلم هو ببراءتهم.

وقد اعتبر القانون الفرنسي (الحديث) هذا الامتناع جريمة يعاقب عليها بعقوبة الجنحة.

ومن هذا أيضاً، المواد ٢٣٦٨ مدني برتغالي، ٤٥٠ هولندي، ٣٨٧ نرويجي، والتي جعلت الامتناع عن مساعدة الغير لدرء الخطر عنه خطأ مدنياً، يوجب المسؤولية المدنية.

ويهمنا هنا أن نبين ما يأتي:

١ - أن القوانين الوضعية ظلت قرونا عديدة لاتعرف كيف تتصرف حيال الامتناع عن إنقاذ الآخرين، على حين أن الفقه الإسلامي سبق جميع هذه القوانين بقرون عديدة في معرفة الحل الأمثل.

٢ - أن هذا الحل الذي وصلت إليه القوانين الوضعية يقتصر على عدد قليل من القوانين الوضعية فقط.

٣ - أن هذا المثال يلقي ضوءاً على الفارق الهائل بين الفقه الإسلامي وبين القوانين الوضعية. فالفقه الإسلامي قدأتيح له - بفضل الاستمداد من الكتاب والسنة - أن يسبق جميع القوانين الوضعية إلى كثير من المباديء الراقية الحكيمة، التي لازالت هذه القوانين تحبو إليها، وتحاول جاهدة أن تصل إلى بعضها.

وإنه لمن الواضح أن الفقه الإسلامي قد استطاع أن يصل إلى تجريم الامتناع المستقل، بفضل نظام التعزير الذي شرعه الإسلام، ويلاحظ هنا أن التشريع الإسلامي قد سبق أيضاً جميع القوانين الوضعية في تقرير هذا المبدأ العادل، وهو أنه

لاجريمة ولاعقوبة إلا بنص، وقد نزل هذا المبدأ في القرآن الكريم ذاته، في قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ ﴾[1] وقد نص الكتاب والسنة على الحدود، وأما التعزير فإنه ترك لولي الأمر تحديد العقوبة في كل فعل يعتبر معصية طبقاً للشريعة[2].

ولما كانت الشريعة قد أوجبت على الناس التعاون والتضامن في كل مايصلح من شؤون المسلمين، فإن الشريعة قد أبدعت نظاماً لاتعرفه سائر الشرائع وهو نظام الواجب الكفائي، في مقابل الواجب العيني، فالواجب الكفائي (أو فرض الكفاية)[3] تكليف من الشارع لجميع أفراد الأمة، للتعاون فيما يصلح أحوال دنياهم، ومايدرأ الضرر عنهم، فيدخل فيه الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والصلاة على الموتى، وبناء المستشفيات، والمدارس، وأداء الشهادة، وانقاذ الغريق، وكل من تعرض لخطر أو ظلم، فالامتناع عن إنقاذ الآخرين يعتبر معصية، إذا لم يتقدم أحد للإنقاذ من أي خطر أو ظلم وقع على أي إنسان، فإذا أشرف إنسان على الغرق ولم يتقدم أحد منهم لينقذه، وفيهم من يحسن السباحة، فقد أثم الجميع، لأن من لايحسن السباحة عليه أن يحث من يحسنها على المبادرة بالإنقاذ. ومن هنا ندرك أنه يجوز لولي الأمر أن يوقع عقوبة التعزير على من امتنع عن إنقاذ غريق وهو يحسن السباحة، ولاخوف عليه من الغرق. والذي نود أن نوضحه في هذا المقام أن هذا التأصيل الشرعي الدقيق لإمكان العقاب على الجريمة بالترك مفقود تماما في القانون الوضعي.

ولذلك فلا عجب أن يسبق الفقه الإسلامي القوانين الوضعية - بقرون عديدة - في معرفة هذا الحكم. فالسمو الأخلاقي بارز بروز الشمس في وضع النهار، على حين أنه مفقود في القوانين الوضعية، وهي لازالت تحبو نحو بعض مظاهر السمو الأخلاقي، مع انحراف واضح عن المعيار الصحيح للأخلاق في كثير من الأحيان.

---

١) الاسراء ١٥.

٢) يراجع في هذا المعنى: الكتاب القيم للشهيد عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام جزء ١ ص ١١٨ ومابعدها.

٣) يراجع في فرض الكفاية: الموافقات، للشاطبي جزء ١ ص ١١٢ - ١١٤.

٥٠ - التشريع الإسلامي هو الأحكم والأدق، وهو الفاصل دائماً:

لقد نزل التشريع الإسلامي فذاً رائعاً، فأتاح الفرصة للفقه الإسلامي لكي يتعامل مع جميع الوقائع التي يستحدثها الناس في كل مكان وزمان، كما أتاح للفقه الإسلامي أن يكون فاصلا - وبصفة دائمة - في حل مشكلة خطيرة هي من أدق المشكلات العالمية التي تواجه القوانين الوضعية إلى يومنا هذا[١].

وهذه المشكلة تتلخص في كيفية التوفيق بين المنطق القانوني للنظام السائد في دولة ما، وبين مصالح الناس في مجتمع تلك الدولة. ذلك أننا لو دققنا النظر في القواعد القانونية في أي نظام من النظم الوضعية، (سواء أكان رأسمالياً، أم اشتراكياً، أم غير ذلك)، لوجدنا أن هذه القواعد إنما هي وليدة تفاعل مستمر بين المنطق القانوني للنظام السائد في الدولة، وبين مصالح الناس في المجتمع، والمنطق القانوني (أو التشريعي) يقصد به التسلسل الفعلي المضطرد، المنبثق من التأصيل التشريعي للنظام السائد في الدولة، أيا كانت هذه الدولة. والهدف من هذا التسلسل المضطرد هو الوصول إلى الحقيقة، طبقاً للأصول الثابتة في النظام السائد في كل دولة، وقد تكون هذه الأصول الثابتة في الدولة غير صحيحة، وبالتالي فإن المنطق القانوني المنبثق من هذا النظام غير الصحيح لن يؤدي إلى الحقيقة أبداً. ولكن الواقع أن كل نظام يزعم لنفسه الصواب، والقدرة على الوصول إلى الحق، وأن ماعداه هو الباطل، وهذا أمر ملموس في جميع النظم التي يضعها البشر لأنفسهم، ولاريب أن النظام الذي ينهل من السماء هو الأحرى أن يكون صحيحاً قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ۚ قُلِ ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٣٤﴾ قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ ۚ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ ۗ أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ ۖ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ (يونس ٣٥، ٣٦)، وقال تعالى: ﴿فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ۖ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ ﴿٣٢﴾﴾ (يونس ٣٢)[٢].

---

١) يراجع في هذا المعنى كتاب (الفقه الإسلامي: آفاقه وتطوره) للمؤلف، ص ٦٨ ومابعدها، يلاحظ أنه من ص ٨٤ الى ص ٩٩ من هذا البحث مأخوذة عن ذلك الكتاب للمؤلف من (ص ٦٨ الى ص٨٢) وهو يمثل رأيا خاصاً بالمؤلف.

٢) يراجع تفسير ابن كثير للآيات الكريمات من سورة يونس، جـ ٢ ص ١٩٣.

هذا، وفي أي نظام على الأرض لابد أن يحصل في التطبيق العملي للقواعد التشريعية تعارض بين المنطق القانوني للنظام السائد، وبين تحقيق مصالح الناس في بعض المواطن، وتعتبر مشكلة التعارض هذه من أدق المشكلات التي جابهت رجال القانون، والقضاء، ورجال السياسة، في جميع الدول المتحضرة، إلى يومنا هذا، لأنه إذا حصل تعارض بين هذين العاملين - وكثيراً ما يحصل - فإن الدولة لايكون أمامها إلا أن تقف أحد موقفين، كلاهما خطأ، فهي إما أن تغلب المنطق القانوني على مصالح الناس، وفي هذه الحالة سينال الناس العنت والإرهاق، وقد يشتد هذا الإرهاق فيصل إلى درجة الانفجار، خصوصاً إذا كان المنطق القانوني للنظام السائد بعيداً كل البعد عن الحق والصواب. وقد يؤدي هذا الى حدوث اضطرابات خطيرة، تعصف بالمجتمع والدولة.

وأما إذا غلّبت الدولة مصالح الناس على المنطق القانوني، فإن هذا سيعتبر - ولا ريب - تنكراً للنظام الأساسي للدولة، وقد يصل إلى حد الانقلاب التشريعي الذي يعصف بالنظام الأساسي للدولة، خصوصا إذا كان المنطق القانوني للنظام السائد يصطدم بطبيعته مع مصالح الناس الحقيقية، والأمثلة على هذه المشكلة المعقدة والسائدة في جميع القوانين الوضعية كثيرة وخطيرة، كما يبين مما يأتي، وسنرى - بإذن الله تعالى - أن التشريع الإسلامي قد فصل نهائياً في هذه المشكلة بطريقة فذة دقيقة، انفرد بها وحده، مستعلياً بطبيعته على سائر الشرائع. وسأضرب أولاً مثالاً من الغرب، ومثالاً آخر من الشرق، يلقيان ضوءاً قوياً على هذه المشكلة العالمية، العميقة الجذور في التاريخ.

٥١ - مثال من الغرب على تغليب المنطق القانوني السائد على مصالح الناس الحقيقية، وفشل الغرب في ذلك[١]:

لقد سادت في أوروبا في القرن الماضي الميلادي فكرة الحرية الفردية المطلقة، فقامت الأنظمة الأوروبية الحديثة - في غالبيتها - على أساس هذه الحرية الفردية

---

١) يراجع في هذا المعنى: ما سبق أن ذكرته في كتابي (الفقه الإسلامي: آفاقه وتطوره، ص ٦٨ ومابعدها).

المطلقة، التي اعتبرت الركيزة الأساسية للقوانين، فهي تمثل أساس المنطق القانوني للنظام السيائد في أوروبا في القرن الماضي، ثم حدث بعد ذلك صدام خطير بين هذا المنطق، وبين مصالح الناس في المجتمع الأوروبي الصناعي الناهض. فمن المعلوم أن الصناعة بدأت في الإزدهار في أوروبا منذ القرن الماضي الميلادي، ونزح كثير من الفلاحين إلى المدن ليشتغلوا عمالاً في المصانع، وقام أصحاب رؤوس الأموال باستنزاف طاقة هؤلاء العمال الفقراء بأبخس الأثمان، فكانوا يعطونهم أجوراً زهيدة، مقابل تشغيلهم طوال اليوم تقريباً. (حوالي خمس عشرة ساعة في اليوم). ومن يتبرم منهم يطرد، ليحل محله المرأة، أو الصبي الصغير، بأجر أقل، وفوق ذلك لم يراع أصحاب المصانع صحة هؤلاء العمال، على الرغم من أن العمل في المصانع بطبيعته يحتاج إلى مزيد من الرعاية الصحية، ومزيد من التغذية الكافية، المستحيلة على العامل، بسبب أجره الزهيد.

وترتب على ذلك أن ساءت حالة العمال بطريقة رهيبة، وكثرت الاضرابات، وأعمال العنف، وساد الاضطراب في البلاد الأوروبية، بسبب هذه الحالة الخطيرة. ومع ذلك وقفت الحكومات عاجزة تماماً عن علاج هذه الحالة، لأن أصحاب رؤوس الأموال كانوا يحتجون بالمنطق القانوني للنظام السائد في البلاد حينذاك، فهم يقولون: إن أساس النظام هو الحرية الفردية المطلقة، وهذا مقتضى حماية الملكية الخاصة من أي تدخل، حتى ولَو كان هذا التدخل من قبل الدولة لمنع طغيان أصحاب رؤوس الأموال الرهيب، ومن ثم فإن الدول الأوروبية كانت عاجزة تماماً عن تنظيم العلاقة بين أصحاب المصانع وبين العمال، مما يرفع البؤس والظلم عن الملايين من المساكين.

وإنه لمن الواضح - هنا - أن الناس قد أصابهم عنت شديد بسبب الاصطدام بين المنطق القانوني السائد، وبين مصالح الناس.

٥٢ - الآثار الخطيرة التي نجمت عن هذه الحالة:

لقد قام النظام في أوروبا على فكرة خاطئة، تخالف الحقيقة، فالحرية الفردية المطلقة للإنسان فكرة فاسدة من أصلها، لأنها تقوم على أساس نبذ العبودية لله،

وعلى الزعم بأن الإنسان بفكره الإبداعي «المزعوم» هو الصانع للمجتمع وللدولة، وهو منشيء نظم الحكم السياسية والإدارية، وهو واضع المعايير الخلقية، وهو - بالجملة - سيد هذا الكون، ومن ثم فإن من حقه أن يتمتع بحريته الفردية بلا حدود، ومن حقه أن يتمتع بلسلطانه المطلق على أملاكه الخاصة بدون قيود.

ولما كان الإنسان في الحقيقة، مخلوقاً ضعيفاً فضله الله تعالى على كثير من المخلوقات الأخرى بالعقل، إلا أن هذا العقل البشري مهما أوتي من ذكاء وقدرة على التصور الإبداعي فهو محدود القدرات، ثم إن هذا العقل مكبل بالشهوات المتعددة، المغروزة في الكيان البشري، حتى يتم الامتحان الربّاني الخطير، فهذا العقل العبقري كثيراً مايخضع لشهوات الإنسان، ومن ثم فإن السماح لهذا المخلوق البشري الضعيف - الذي تحكمه الشهوات - بحرية غير محدودة، لابد أن يؤدي إلى الفساد العظيم، وهذا هو عين ماحدث في أوروبا في القرن الماضي فقد ساد الفساد وشملت الثورات أوروبا من أقصاها إلى أقصاها، ولم تقف الأضرار الناجمة عن هذه الفكرة الخاطئة عند هذا الحد، فقد ترتب على تغليب هذا المنطق - الخاطىء من أساسه - على مصالح الناس أمر جد خطير، تمثل في رد فعل أسوأ من الحرية الفردية المطلقة، إذ أغوى إبليس كارل ماركس أن ينادي بين الناس بإعدام تلك الحرية الفردية، إعداماً تاماً، حتى يتخلص من آثارها السيئة، وهكذا ظهرت فكرة الاشتراكية التي تدعو إلى إهدار الملكية الفردية الاستثمارية، فلا يجوز للإنسان أن يملك إلا ما يأكله، أو يلبسه فقط، ولايحق له أن يقتني المال بقصد الربح والاستثمار، فالجميع عبيد، يعملون بالأجر لدى الرأسمالي الوحيد، وهو الدولة الاشتراكية، بل إن كارل ماركس شطح به الخيال، فزعم أن الاشتراكية ستتحول يوماً ما إلى شيوعية، حيث تختفي الدولة تماماً، ولايحتاج الناس إلى نظام، فزعم هذا المتشدق دائماً بالعلم أن ديكتاتورية البروليتاريا (طبقة العمال) ستكون مرحلة انتقال، تنتهي بالغاء الطبقات، وقيام مجتمع بلا طبقات، يعيش فيه الناس في مثالية تامة[١]. وهذا أمر - بطبيعة الحال - مستحيل الوقوع، ولكن الذي وقع هو ظهور

١) انظر كتاب اتجاهات النهضة والتغيير في العالم الإسلامي، للمؤلف ص ١٠٢.

هذه الدول الاشتراكية الملحدة التي تحارب الدين علنا، في كل مكان، وتذل الناس. وهكذا جاءت الماركسية كأسوأ رد فعل لتغلب المنطق القانوني الخاطىء للرأسمالية على مصالح الناس.

٥٣- الغرب يحل هذه المشكلة جزئيا بالتنكر لمنطقه الخاطىء، والأخذ بمبدأ هام جاء به التشريع الإسلامي:

لم يفق الغرب من منطقه الخاطىء - المتمثل في الحرية الفردية المطلقة - إلا بعد ظهور دعوة الماركسية بقوة[1] في أواخر القرن الماضي، فاضطرت الحكومات الرأسمالية في أوروبا إلى القيام بعلاج لهذه الفوضى التي أصبحت تهدد بهدم النظام الرأسمالي من أساسه، فأمام هذه الأخطار المتعددة اضطرت الحكومات الرأسمالية في أوروبا إلى القيام بعلاج هذه الفوضى بانقلاب تشريعي، فأهدرت هذا المنطق القانوني السائد، الذي كان يقوم على فكرة الحرية الفردية المطلقة، وغلّبت مصالح المجتمع، وهنا ظهرت التشريعات العمالية المختلفة، التي تضع حداً أدنى للأجور، وتحدد ساعات العمل، وتلزم رب العمل بوضع نظام لرعاية العمال صحيا واجتماعيا، كما وضعت جزاء على رب العمل في حالة الفصل التعسفي[2].

---

١) الواقع أن الدعوة إلى الاشتراكية كانت أسبق من كارل ماركس، فقد نادى سان سيمون (١٧٦٠-١٨٢٥)، وفورييه (١٧٧٢-١٨٣٧)، وبرودون (١٨٠٩-١٨٦٥)، ولوي بلان (١٨١١-١٨٨٢) بالاشتراكية ويعتبر سان سيمون مؤسس الاشتراكية الفرنسية، ولكن الاشتراكية لم تبدأ في الانتشار إلا بعد ماركس.

٢) هذا وقد سبقت الشريعة الإسلامية العالم بأسره في معرفة الحرية والملكية الفردية المقيدتين بضابط هام سام، وهو: مبدأ عدم التعسف في استعمال الحق، والذي طبقته الشريعة عدة تطبيقات متنوعة ومتشعبة، في عدة نواح كما في حالة بيع السلع المحتكرة بسعر معتدل قهرا على التاجر المتحكر لهذه السلع، وهذا هو ما فعله عمر رضي الله عنه. هذا وقد نص القرآن الكريم على هذا المبدأ الراقي في قوله تعالى: ﴿**ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا...**﴾ «البقرة، آية: ٢٣١». أي لا يستخدم الزوج حقه في طلاق زوجته، ثم يراجعها، في العدة، ثم يراجعها، وهكذا، ليضرَّ بها عن طريق التعسف في استعمال حقه في الطلاق، وقد طبق هذا المبدأ في حقوق الجوار المختلفة ونظام الشفعة، وغير ذلك من الأمور العديدة، التي لا يمكن معالجتها عن طريق مبدأ منع الاعتداء على الحق، لأن التعسف في استعمال الحق ليس فيه اعتداء على الحق، وإنما هو استخدام للحق بطريق يضر بالآخرين، أو يهدف إلى الإضرار بالغير.

ولا ريب أن عدول الرأسمالية الفردية عن فكرة الحرية الفردية والملكية الفردية المطلقتين، ليحمل معاني مهمة، نجملها فيما يلي:

أولاً: الهزيمة المنكرة لفكر الغرب المبني على أن الإنسان هو سيد الكون، وأنه هو المبدع بعقله، والعملاق بذكائه، فلو صح هذا الزعم الخاطىء لاستطاع الإنسان أن يتمتع بحرية وبملكية مطلقتين، كيف يشاء، ولكنه فشل في هذا فشلاً ذريعاً، وتعرض للبؤس والشقاء والضياع، مما يؤكد أنه مخلوق ضعيف، أوتي عقلاً ذكياً، لكي يعرف به ربه، ويعبده، ويحمد، على ما أنعم به عليه من نعم، ولينفذ ما أمره الله تعالى به على لسان رسله.

ثانياً: التغيير التشريعي الجذري في حياة الرأسمالية، إذ أنها بعد أن كانت تبني كيانها على أساس الملكية الفردية المطلقة، أصبحت الآن لا تعترف إلا بالملكية الفردية المقيدة، فأصبحت الآن دول انجلترا، وأمريكا، والمانيا الغربية، وفرنسا وايطاليا، وغيرها من دول الغرب الرأسمالي تتدخل عن طريق التشريع في شئون الأفراد لتحد من حرياتهم بما يتفق ومصلحة المجموع.

وهكذا ثبت فشل النظام الرأسمالي الغربي في حل مشكلة التعارض بين المنطق القانوني للنظام، وبين مصالح الناس المختلفة.

٥٤- مثال من الاشتراكية[١] على تغليب المصلحة العامة على المنطق القانوني السائد:

قامت الاشتراكية على أساس منع الملكية الفردية الاستعمارية، وطبقاً لهذا

---

١) يوجد فرق هام وخطير بين اصطلاحي الاشتراكية والشيوعية، فهما يشتركان في انعدام الملكية الفردية الاستثمارية، ولكن كارل ماركس زعم: أن الشيوعية هي مرحلة تأتي بعد الاشتراكية، وتنعدم فيها أيضاً الحكومة بالمعنى المعروف الآن، وتصبح السلطة في يد الشعب بدون حكومة. ومن هنا نعلم أن الشيوعية إن هي إلا أسطورة من خرافات ماركس، وأنه يستحيل تحققها بأي شكل من الأشكال، وعندما وضح لروسيا والصين أن الشيوعية بهذا المعنى إنما هي خرافة، لجأوا إلى التمحل والتكلف الممقوت، فجعلوا السلطة في يد سكرتير الحزب الشيوعي، وسلبوها من رئيس الدولة، ورئيس الحكومة، وهذا أمر يدعو إلى السخرية الشديدة، لأن السلطة هنا ما زالت =

الأساس السائد في الدول الاشتراكية أصبح المنطق القانوني أن الناس جميعا يعملون بالأجر لدى الدولة، فأقيمت المزارع الجماعية التي يعمل فيها الفلاحون، دون أن يملكوا شيئاً من الأرض، أو من المحصول، ولما كانت هذه الفكرة خاطئة وبعيدة عن الحقيقة، فإنه كان لا بد لها أن تصطدم بسنة من سنن الله تعالى في كونه، فاصطدمت بغريزة حب التملك، التي أودعها الله في الكيان البشري، والاصطدام بسنة كونية أشد هولاً وأشنع أثراً من أعظم اصطدام مروع، يمكن أن يتصوره الإنسان بين جرمين متقابلين، كل منهما يجري تجاه الآخر بسرعة رهيبة، لأن مثل هذا الاصطدام المادي سيؤدي إلى الفتك بعدد محدود من البشر، ولكن الاصطدام بسنة كونية يؤدي إلى تشويه حياة العديد من البشر، تشويهاً مروعاً، وهذا هو عين ما حصل في روسيا، إذ أن منع الحرية الفردية والملكية الفردية قتل عند الناس الرغبة في العمل المنتج، كما قضى على روح الابتكار لدى الإنسان الروسي، وقد أدى هذا بدوره إلى انهيار الإنتاج بطريقة أفزعت الدولة الملحدة، لأنه بعد أن كانت روسيا تصدر الحبوب إلى أوروبا في عهد القيصرية، أصبحت مضطرة لاستيرادها من ألد أعدائها، وهنا اضطرت روسيا إلى تغليب المصلحة العامة للدولة على منطقها القانوني الذي يمثل الأصل الأصيل للدولة، فنكصت روسيا على أعقابها واضطرت إلى الاعتراف ضمناً بخطأ الاشتراكية، فأوجدت نوعا هزيلاً من الملكية الفردية

= تتركز في يد شخص واحد، أو قلة من الناس، وسواء أكان هذا الشخص هو رئيس الدولة، أم هو سكرتير الحزب، فإنه لن يكون الشعب بأسره على أي حال، بل إن نظام الحكم في الدول الشيوعية الاشتراكية يقوم على أساس الدكتاتوورية الفردية المستبدة، بل أعتى الدكتاتوريات التي عرفها البشر عبر التاريخ، والناس هناك طبقات متعددة: أعلاها أعضاء اللجنة المركزية للحزب، ثم أعضاء الحزب، وهم جميعا قلة قليلة بالنسبة لمجموع الشعب. ثم العلماء، ثم الفنانون، ثم أصحاب المهن الراقية: كالطب، والهندسة، والقانون. ثم تأتي في النهاية طبقة العمال، وهي الطبقة التي زعم ماركس أنها هي صاحبة السيادة في النظام الاشتراكي، وقد بلغت التفرقة بين هذه الطبقات حداً يفوق كل تصور. فأعضاء الحزب الشيوعي البارزون (على سبيل المثال) يسيرون بسياراتهم في طرق مخصصة لهم، لا يجوز لغيرهم السير فيها، وهكذا وصل الحال بأولئك الذين كانوا في يوم من الأيام ينكرون مع إبليس قوله تعالى: **﴿ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم﴾** «الأنعام ١٦٥» والدرجات هنا لا يقصد منها التفرقة في المعاملة بين الناس، بل هي تعني التفرقة في العقول والمواهب والأرزاق.

الاستثمارية عند الفلاحين، فجعلت للفلاح المنتج الحق في امتلاك المزيد من المواشي، لكي يستثمرها لحسابه الخاص. ثم ظهر في روسيا زعيم جديد (غورباتشوف) ينادي (بالبروستريكا) أي إعادة البناء، وهذا هو الهدم بعينه للماركسية، وقد هدمت فعلاً على يد يلتسين، كما هو معلوم حاليا. وهذا المثال يوضح مدى الاضطراب الذي وقعت فيه الدولة الماركسية، بسبب التعارض الذي حصل - عندها - بين المنطق القانوني السائد، وبين مصالح الناس.

٥٥- الشريعة الإسلامية تنفرد بحل هذه المشكلة العالمية من جذورها:

انفردت الشريعة الإسلامية - دون سائر الشرائع - بمعالجة وحل هذه المشكلة العالمية من الجذور، فبدأت الشريعة بتحديد مصالح الناس في المجتمع، تحديداً فذاً، رائعاً، جمع بين الحقيقة والكمال، وسعة الأفق، ورفع الحرج عن الناس، والانسجام والتناسق مع الغرائز البشرية، وسائر السنن الكونية، ولا عجب في هذا، فالشريعة الإسلامية إنما هي من عند اللطيف الخبير. قال تعالى: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾ ﴾ «الملك ١٤».

فالشريعة فرقت أولاً بين مصالح الناس المشروعة، ومصالحهم غير المشروعة، فبينت أن المصالح المشروعة هي: إما ضروريات أو حاجيات، أو تحسينيات.

والضروريات خمس[١]: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فحفظ كل واحد منها ضروري للناس عند الشارع الإسلامي، كما أنه ضروري في نظر العقل السليم، ويلاحظ هنا أن الشارع جعل ضرورة الدين هي أهم الضروريات، فإذا تعارضت ضرورة الدين مع ضرورة النفس قدم الدين، إذا كان الضرر الذي يحيق بالدين جوهريا، فالجهاد في سبيل الله بالنفس والمال واجب عيني على كل مسلم، إذا تعرضت ديار الإسلام للخطر من الكفار، لأنهم إذا انتصروا أهدروا الدين، والجهاد بالنفس والمال واجب كفائي[٢] إذا كان المقصود من الجهاد هو غزو

١) يراجع في تفصيل هذا الموضوع كتاب الموافقات للشاطبي، ج٢ ص٤ ومابعدها.

٢) أي إذا قام به بعض المسلمين سقط الإثم عن الأمة كلها، وإذا لم يقم به أحد أثمت الأمة كلها.

الكفار لنشر الإسلام، ومنعهم من الوقوف في وجه الإسلام، ولكن إذا كان الضرر الذي يحيق بالدين شكليا، فإن الله تعالى رخص للإنسان أن يحفظ نفسه بالتلفظ بكلمة الكفر بصفة مؤقتة، مع اطمئنان القلب بالإيمان، كما جاء في قوله تعالى: ﴿. . . إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ. .﴾ «النحل ١٠٦»[1] ولكن إذا كان الإكراه يصل إلى حد هدم شعائر الدين في ديار المسلمين، فيجب هنا بذل النفس، للدفاع عن الدين، عن طريق الجهاد. وأمثلة الضروريات كثيرة: كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والفرائض، وإيجاد المأوى الضروري للإنسان، والمأكل، والمشرب، وغير ذلك.

وأما الحاجيات فهي تشتمل على ما يحتاج إليه الناس لليسر والسعة، واحتمال مشاق التكليف، وأعباء الحياة، فالأمر الحاجي إذا فقد بين الناس لا يختل نظام حياتهم، ولا تعمهم الفوضى كما إذا فقد الضروري، ولكن ينالهم الحرج والضيق. وأمثلة الحاجيات كثيرة أيضاً: كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة في المرض، والسفر، وفي العادات: كإباحة الصيد، والتمتع بكل ما هو طيب يزيد على الضرورة في غير مغالاة: من مأكل، ومشرب، وملبس، ومسكن، ومركب، بغير إسراف، ولا تقتير، وفي المعاملات ما ييسر على الناس سبل التعامل والكسب الحلال: كالقراض (المضاربة)، والمزارعة، والسلم، وكل ما يستحدثه الإنسان من عقود جديدة على مر العصور، بشرط عدم احتواء هذه العقود على ما يخالف النصوص الشرعية الثابتة في الكتاب أو السنة.

وأما التحسينيات فهي تشمل كل ما تقتضيه المروأة والآداب وسير الأمور على أحسن منهاج، فإذا فقد الأمر التحسيني فإن نظام الناس لا يختل، كما إذا فقد الضروري، ولا ينالهم الحرج كما إذا فقد الأمر الحاجي. ولكن فقد الأمر التحسيني يؤدي إلى الابتعاد عن الكمال، وأمثلة التحسينيات كثيرة، فهي تتصل بمكارم الأخلاق، ومحاسن العادات، كإزالة القذارة من الملابس والأماكن، وأخذ الزينة وحسن المنظر في غير تهتك، وآداب الأكل، والشرب، والمجالسة والمخاطبة، والتعامل بين الناس بصفة عامة.

---

١) يراجع مختصر تفسير ابن كثير للآية الكريمة من سورة النحل، ج٢ ص٣٤٨.

فالمقصد الأصلي - إذن - من التشريع الإسلامي هو المحافظة على هذه الضروريات والحاجيات والتحينيات مع تقديم الأولى على الثانية، وتقديمهما على الثالثة، إذا حصل تعارض.

ومن هذا ندرك أن أحكام التشريع الإسلامي لها حِكَمٌ تدور كلها حول هذه المصالح المشروعة.

ولما كانت الحكمة أمراً غير منضبط، فقد بحث علماء أصول الفقه عن أمر مناسب منضبط، يكون مظنة لتحقيق الحكمة التي شرع الحكم من أجلها، وهذا الأمر أطلقوا عليه اصطلاح العلة، فالأحكام الشرعية تدور مع عللها، وجوداً وعدما، فإذا فقدت العلة في حالة من الحالات أو واقعة من الوقائع - في أي زمان أو مكان إلى يوم القيامة - فإن الحكم يرتفع بارتفاع علته.

فإذا تعارض المنطق الفقهي في حالة من الحالات مع مصالح الناس، فإنه لا يجوز هنا المسارعة إلى تغليب أحد الأمرين على الآخر، إلا بعد البحث والتحري عن علة الحكم الشرعي، - سواء أكان من الكتاب أو من السنة الصحيحة - فإذا تبين لنا أن العلة من الحكم متوافرة رغم التعارض مع مصلحة الناس، فإن التعارض هنا يكون وهميا، ومصلحة الناس تكون حتماً في تطبيق الحكم لتوافر علته، دون الالتفات إلى هذه المصلحة الوهمية، لأن مصلحة الناس هنا تكون في إثبات الحكم الشرعي طالما وجدت علته.

وأما إذا فقدت العلة من الحكم، فإن التعارض هنا يكون حقيقياً، ومصلحة الناس الشرعية تقتضي عدم تطبيق الحكم الذي انتفت علته، والبحث عن حكم شرعي آخر تتوافر فيه العلة بالنسبة للواقعة محل النزاع، ومن هذا على سبيل المثال: ما ذهب إليه الحنفية بالنسبة للشروط المستحدثة في العقود. فقد روى الإمام أبو حنيفة - رضي الله عنه - عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: أن النبي ﷺ نهى عن بيع وشرطه، فالأصل عند الحنفية أنه لا يجوز استحداث أي شرط لم يرد به الشرع. وهذا الحديث ضعيف عند علماء الحديث، ولكنه صح عند أبي حنيفة، فهو حجة عند الحنفية، وقد بحث الحنفية عن العلة من النهي عن الشروط الجديدة، وقرروا أن العلة هنا هي أن الشروط المستحدثة في العقود تؤدي إلى التنازع بين

المتعاقدين، ورتبوا على ذلك نتيجة هامة، وهي أنه إذا تعارف الناس في عصر من العصور على شرط جديد، فإن هذا العرف يفيد أن هذا الشرط لا يؤدي إلى النزاع، وإلا ما صار عرفا، ولهذا فإن الحنفية يصححون الشروط الجديدة بالعرف، ولا يعتبر هذا التصحيح معارضا للحديث المذكور، لأن العلة من النهي ارتفعت هنا بالعرف. هذا، ومثال المصلحة الوهمية التي لا يؤبه لها - مهما زعم الناس أن هذه المصلحة المزعومة ضرورية لهم -: ما يتردد في هذه الأيام على ألسنة بعض الناس من تحليل بعض المعاملات الربوية، بحجة المصلحة، فهم يزعمون مثلاً أن السندات التي تغل فائدة سنوية ثابتة حلال، وهذا الزعم فاسد من أساسه، لأن كل قرض جر نفعاً فهو ربا، فالعلة هنا متوافرة دائماً، ولا يجوز على الإطلاق تحليل الربا في أي عصر من العصور، لأن علة التحريم ثابتة، ولا تنتفي أبدا، وكذلك الأمر بالنسبة لربا البيوع، فعلة تحريم الذهب والفضة وهي الثمنية[١] متوافرة دائماً في النقود، فما دامت النقود التي تصدرها الدول المختلفة تتمتع بصفة الثمنية، فإن علة الربا فيها متوافرة دائما، فالمصلحة المزعومة هنا وهمية، بل إن الأضرار المترتبة على الربا في العصر الحديث أصبحت الآن عظيمة الخطر وتهدد العالم بأسره[٢].

ومن هذا يتضح لنا بجلاء: أن المصلحة التي تتعارض مع أحكام التشريع الإسلامي هي قطعاً مصلحة وهمية، طالما أن العلة متوافرة في الحكم الشرعي المتعارض مع هذه المصلحة الوهمية، بل إن هذه المصلحة الوهمية التي تتعارض مع حكم شرعي (لم تنتف علته بالنسبة لهذه المصلحة): تخفي في الحقيقة وراءها أضراراً مؤكدة، كما استبان لنا من الأمثلة السابقة.

وإننا لنتحدى أي عالم أو مفكر أو فيلسوف: أن يأتي لنا بمصلحة من مصالح الناس الحقيقية في القديم أو الحديث تتعارض مع التشريع الإسلامي، كما نتحدى

---

١) الثمنية: هي صفة في المال، تجعله قابلاً لأن يشترى به كل الأشياء الأخرى، وأن يكون قيمة للمتلفات، والنقود يشترى بها جميع الأموال الأخرى: من دور، وأراض، وسيارات، وطعام وثياب.. الخ. ويدفع منها التعويضات المختلفة.

٢) يراجع في هذا الموضوع بحث للمؤلف: السياسية المالية للدولة الإسلامية. منشور بهذه المجلة، العدد التاسع، السنة الرابعة، والعدد العاشر السنة الخامسة.

من جهة أخرى أن تُذكر مصلحة صحيحة تتعارض مع حكم شرعي لم تنتف علته بالنسبة لهذه المصلحة. وإننا على يقين من إثبات وهمية هذه المصلحة المزعومة دون تمحل أو تحيز.

ومن هذا يتضح لنا كيف أن الشريعة الإسلامية - عن طريق تحديد المصالح الشرعية، وربط الأحكام الشرعية بعللل هي مظان لِحِكَمِ التشريع - قد استطاعت أن تحل نهائيا هذه المشكلة التي ستظل أبد الدهر تستعصى على رجال التشريع والقضاء، في الأنظمة العلمانية المختلفة.

ولا ريب أنه مما يجعل لهذه الطريقة الشرعية الفذة أثراً عظيماً في حل هذه المشكلة: انسجام الشريعة الإسلامية مع الأمور المتطورة، والأمور الثابتة، التي يقوم عليها الكون بأسره، فالشريعة الإسلامية لم تضع نفسها في قالب ضيق بالنسبة للأمور المتطورة: كالنظام الاقتصادي، والنظام السياسي، بل إن الشريعة جاءت بمبادىء عامة، حكيمة، رحيبة الجوانب، تفسح الفرصة للعقل البشري لكي يجتهد - في ضوء هذه المبادىء وداخل نطاقها - بما يلائم التطورات المختلفة على مر العصور، بشرط ألا يخرج على نص ثابت بالكتاب أو السنة الصحيحة.

وأما الأمور الثابتة فإن الشريعة نظمتها بطريقة تفصيلية، ولا خوف من هذا على الإطلاق، لأن هذه الأمور الثابتة غير قابلة للتطور، ومثالها تنظيم العلاقة الثابتة بين الرجل والمرأة، وأسلوب ردع الجرائم الكبرى في المجتمع، فهذه أمور نزلت فيها أحكام جزئية تفصيلية، لأنها غير قابلة للتطور.

ومن هذا كله ندرك تماما أنه يستحيل أن يحصل اصطدام في الشريعة الإسلامية بين الواقع المتطور، وبين أحكام التشريع الإسلامي، لأن هذا الاصطدام المتوقع محسوب حسابه بدقة من عند العليم الخبير، الذي نزّل الشريعة بطريقة توائم التطور والثبات الموجودين في الكون، فهو سبحانه - كما رأينا - لم يخضع الأمور المتطورة لأحكام تفصيلية جزئية، وإنما أخضعها لمباديء عامة، واسعة وحكيمة، ولذا فإن الاصطدام بين مصالح الناس والتشريع الإسلامي مستحيل التصور، خصوصا أن هذه المباديء تجمع بين السعة والحكمة، والانسجام التام مع السنن الكونية كلها.

والأمثلة على هذا كثيرة، فقد رأينا أنه في نطاق النظام الاقتصادي رفضت الشريعة الإسلامية أن تحصر نفسها في نظرية ضيقة، وإنما أتت بمباديء حكيمة واسعة، فالشريعة على سبيل المثال تعترف بالملكية الفردية، ولكن هذه الملكية ليست مطلقة كما في النظام الرأسمالي، بل أنها مضبوطة بعدة ضوابط، أهمها: أن جوهر هذه الملكية وأساسه هو الاستخلاف من الله تعالى، فالمال مال الله أصلاً، فينبغي أن ينفق طبقاً لأوامره، ولا يجوز استخدامه للإضرار بعباد الله. فالشريعة هنا لم تصطدم بغريزة حب التملك، ولكنها نظمتها وضبطتها، وأما الرأسمالية الغربية فإنها زعمت في باديء الأمر أن الحرية الفردية والملكية الفردية مطلقتان من أي قيد، فاصطدمت بالفوضى الرهيبة، حتى اضطرت إلى التراجع عن هذا المبدأ الأساسي.

وكذلك الحال بالنسبة للاشتراكية، فإنها حرَّمت الملكية الفردية الاستثمارية، فاصطدمت بغريزة حب التملك، فتدهور الإنسان الاشتراكي تدهوراً خطيراً، وتدهور بالتالي إنتاجه.

فحل هذه المشكلة - إذن - يبدأ من انسجام الشريعة مع أمور الكون الثابتة، وأموره المتطورة، ومع هذا الانسجام حدد الشارع المصالح الشرعية وجعل للأحكام الشرعية، المتعلقة بالمعاملات حِكَماً ترتبط بها، ثم استنبط العلماء العلل التي هي مظان لهذه الحكم، وبذلك دارت الأحكام الشرعية وجودا وعدما مع عللها، فإذا حصل تعارض بين مصالح الناس، وحكم معين، فإنه يكون من السهل على المجتهد (وعلى القاضي والمفتي أيضا) أن يصل إلى الحل بيسر، عن طريق البحث عن مدى توافر علة الحكم بالنسبة للواقعة محل النزاع، وبالتالي يتمكن من معرفة ما إذا كانت المصلحة المتعارضة وهمية، فلا يؤبه لها، أم حقيقية فيبحث لها عن حكم آخر، وقد استبان هذا لنا بجلاء من الأمثلة التي ضربناها آنفا.

وبهذه الطريقة الفذة التي تفردت بها الشريعة الإسلامية تمكنت شريعة الحق من حل المشكلة التشريعية الأزلية، وهي التعارض بين مصالح الناس، وبين المنطق القانوني للنظام السائد.

٥٦- توسع الشريعة الإسلامية في حل مشكلات الناس على مر العصور، في مقابل عجز جميع التشريعات الأخرى في هذا المضمار:

فتحت الشريعة الإسلامية الباب لفقهاء الإسلام لكي يتوسعوا في حل مشكلات الناس على مر العصور بطريقة لم تصل إليها أية شريعة أخرى إلى يومنا هذا، ولذا نجد أن أصحاب الشرائع الأخرى يضطرون إلى مخالفة شرائعهم صراحة، كما فعلت روسيا الماركسية، بالنسبة لاضطرارها للاعتراف بالملكية الفردية على نطاق ضيق، لايجاد الحافز الفردي لدى الزراع، حتى لا تموت الدولة جوعا بسبب نقص الحبوب، وكذلك فعلت الدول الرأسمالية حينما اضطرت راغمة إلى تقييد الملكة الفردية بالتشريعات العمالية، مخالفة بذلك نظامها الأساسي، وذلك حتى تستطيع أن تعيش.

ولكن الشريعة الإسلامية كما أسلفنا لم تحصر نفسها في نطاق ضيق ضمن نظرية اقتصادية محددة، وهذا من أسرار تفوقها، ولقد أثبت التطبيق العملي فشل جميع النظريات الاقتصادية التي ظهرت إلى الآن، والتي حاولت تفسير النشاط الاقتصادي طبقاً لمفهوم معين، وعملت على اخضاع هذا النشاط لهذا المفهوم الذي يضيق كلما تغير الزمان أو المكان، ولقد أدت هذه النظريات وما زالت تؤدي إلى كوارث مختلفة تحيق بأصحابها بين الحين والحين، ولقد أدى هذا الفشل المستمر إلى أن جميع النظريات الاقتصادية تغير مضمونها - بعد تطبيقها تغيراً واضحاً، فتباعدت المسافات بين النظرية وبين ما هو سائد فعلاً في كل عصر، فلم يكد يبقى من هذه النظريات إلا الاسم فقط، وهذا من باب المكابرة التي هي من خصائص الإنسان، إلا من رحم ربك.

ولقد عمدت الشريعة الإسلامية إلى التوسع في حل مشكلات الناس على مر العصور، ففتحت لفقهاء الإسلام باباً عظيماً يحقق مصالح الناس على أكمل وجه، ويسهم في حل مشكلة التعارض بين المنطق الفقهي للتشريع، وبين مصالح الناس التي قد تظهر بين الحين والحين، وهذا الباب الذي فتحته الشريعة هو ما يعرفه علماء الأصول تحت اسم الاستحسان.

والاستحسان هو تغليب قياس خفي قوي على قياس جلي ضعيف، أو استثناء حكم جزئي من قاعدة كلية، لحكمة معتبرة عند الشارع، وهذا كله يرجع إلى مراعاة مصالح الناس في حدود حكمة التشريع.

هذا، والذي علم الفقهاء الاستحسان الشرعي: هو الرسول نفسه ﷺ، ولذلك يوجد عند فقهاء الحنفية مايسمى باستحسان السنة. أي النص الوارد عن الرسول ﷺ يكون هو نفسه استحساناً، لأنه يجيء مخالفاً للقياس، ومثال ذلك: أن القاعدة الشرعية في الإثبات هي أن البينة على المدعى، واليمين على المدعى عليه المنكر، وقياساً على ذلك، فإنه إذا اختلف المتبايعان بعد تسليم السلعة في مقدار الثمن، فادعى البائع أن الثمن مائة، وأنكر المشتري هذا الرقم، فإنه طبقاً للقياس تكون اليمين على المشتري وحده، إذا لم يكن للبائع بينة، ولكن الرسول ﷺ نص في هذه الحالة على أنه: (إذا اختلف المتبايعان، والسلعة قائمة، تحالفا، وترادا) أي أن كلا منهما يحلف في هذه الحالة استحساناً، لأننا لو حللنا هذه الواقعة فإننا سنجد أن كلا من البائع والمشتري مدع، ومدعى عليه، فالبائع يدعي الزيادة، وينكر النقصان، والمشتري يدعي النقصان، وينكر الزيادة، ولذلك فإنه في حالة عدم وجود بينة فإن كلًا منهما يحلف، فإذا حلف أحدهما ونكل الآخر كسب الحالف الدعوى، وإذا حلف الاثنان فإن العقد ينفسخ، ويسترد البائع سلعته، وهذا أفضل من تطبيق القاعدة الأصلية على هذه الجزئية، لأنه لو ترك المشتري وحده يحلف في هذه الحالة وكان كاذباً فإن حق البائع سيضيع، رغم أن كلًا منهما في الحقيقة مدع ومدعى عليه.

فالاستحسان دليل شرعي مكمل للقياس، لأنه في الغالب يكون نوعاً من القياس، والاستحسان له شروط، أهمها:

أنه لايجوز للفقيه أن يلجأ إلى الاستحسان لمجرد وجود مصلحة للناس في معارضة القياس على القاعدة الأصلية، وإنما لا بد من وجود قياس شرعي آخر، يؤيد إخراج الجزئية موضع النزاع من نطاق تطبيق القاعدة الأصلية، أي بعبارة أخرى لا بد أن يوجد في هذه الجزئية ظرف خاص، يجعلها تتعلق - في الحقيقة - بحكمة تشريعية أخرى، كما ظهر لنا ذلك في المثال السابق، فالرسول ﷺ جعل كلًا

من البائع والمشتري يتحالفان في حالة الاختلاف في الثمن، - مع عدم وجود بينة - لأن كلًّا منهما مدع ومنكر بالنسبة لمقدار الثمن، ولا يوجد ما يرجح كون أحدهما هو المدعي وحده، فهذه الجزئية تحتوي على عنصر خاص، يجعلها تتعلق بحكم آخر، وأما لو ادعى البائع مثلا أنه سلم الشيء المبيع للمشتري، وأنكر المشتري، فإن البينة هنا على البائع، واليمين على المشتري، لأن الأصل[1] أن الشيء المبيع في يد البائع، وعليه هو عبء الإثبات وحده، فلا يكون هنا إلا مدعياً، ولا يكون المشتري هنا إلا مدعى عليه، فلا وجه للاستحسان في هذه الحالة، فالاستحسان في الشريعة لا يرتبط بمرد المصلحة، وإنما لا بد من وجود علة شرعية أخرى، غير العلة التي لم تنطبق على الحالة الجزئية موضع البحث.

وألا يكون الاستحسان مجرد أخذ بالهوى والتشهي، وهذا مرفوض تماماً في الشريعة، ومن أجل ذلك رفض الإمام الشافعي اصطلاح الاستحسان، لأنه فهمه على هذا الوجه المرفوض، وأما سائر الأئمة فإنهم أخذوا به على الأساس الشرعي آنف الذكر.

ولا ريب أن الاستحسان الشرعي يفتح آفاقاً لمجتهدي الأمة الإسلامية، يتعذر الوصول إليها في الشرائع الأخرى.

ومما يلاحظ هنا: أنه قد يقول قائل: إن الأنظمة المختلفة في العالم تلجأ هي الأخرى إلى الأخذ بالاستثناءات للمصلحة، وهذا صحيح من الناحية الشكلية فقط، ولذا فإن الاستدلال فاسد، لأن النظم الأخرى تلجأ إلى الاستثناءات باعتبارها مخالفة للنظام تماماً لأن النظم العلمانية المختلفة في العالم تحصر نفسها في نطاق مفهوم معين، ضيق، تعرف به، كالنظرية الرأسمالية التي تقوم على أساس الحرية الفردية المطلقة، والنظرية الماركسية التي تقوم على أساس إهدار الملكية الفردية.

وأما الشريعة الإسلامية وهي من عند العليم الخبير تميزت بأنها لم تحصر نفسها

١) فهذا الأصل يرجح قول المشتري، فيكون به مدعىً عليه، لأن المدعى عليه هو من ترجح قوله بمعهود (أي ظاهر)، أو أصل، وهذا معيار صحيح للتفرقة بين المدعي والمدعى عليه. وقال به المالكية، وكثير من سائر الفقهاء. «تبصرة الحكام ج١ ص١٢٣ ، القوانين الفقهية ص٢٨٨».

في نطاق ضيق بالنسبة للأمور المتطورة: كالنظام السياسي، والنظام الاقتصادي، وإنما هي قيدت الناس بمباديء حكيمة واسعة - كما سلف البيان -، حتى تفسح الفرصة للعقل البشري، لكي يجتهد بما يلائم هذه الأمور المتطورة، بشرط عدم الخروج على هذه المباديء العامة، الواسعة والحكيمة.

٥٧- موقف خاطيء تجاه السنة المطهرة من بعض الكتاب المعاصرين كمحاولة لحل هذه المشكلة المحلولة فعلًا في الشريعة:

زعم بعض الكتاب المسلمين المعاصرين: أن السنة المطهرة منها: ما هو ملزم للمسلمين، ومنها: ما هو غير ملزم لهم، وقد غالى بعضهم[١]، فزعم أن السنة التي تتعلق بالأحكام الدستورية كلها من القسم غير الملزم للمسلمين، وواضح أن هذا الرأي مخالف لما هو معلوم من الدين بالضرورة من وجوب اتباع سنة الرسول ﷺ في كل الأمور، فقد قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ «الحشر ٧».

وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ..﴾ «الأحزاب ٣٦».

وقال عز من قائل: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ «النساء ٨٠».

وقال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ «النحل ٤٤».

وقال سبحانه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ «النساء ٦٥».

وقد أجمع الصحابة - رضوان الله عليهم - في حياته وبعد وفاته على وجوب اتباع سنته في جميع الأمور: صغيرها وكبيرها، وسواء أكانت متعلقة بنظام الدولة أم بغير ذلك. ولم يكتفوا بالأخذ بنص سنته، بل إنهم كانوا يلتزمون بنتيجة القياس عليها في الأمور الدستورية وغيرها، وخير مثال على ذلك - في أمر دستوري - هو

---

١) نادى بهذا الرأي - المرفوض شرعا - الدكتور عبدالحميد متولي في كتابه مبادىء نظام الحكم في الإسلام.

تولية أبي بكر رضي الله عنه، فقد قال الصحابة: لقد رضيه رسول الله ﷺ لديننا، أفلا نرضاه لدنيانا، فقاسوا ولاية الحكم على ما أمر به الرسول ﷺ من إمامة الصديق رضي الله عنه للناس في الصلاة. ولذا فإن ذلك الرأي الشاذ مرفوض شرعا، ولا يؤبه له. وهناك رأي آخر قريب من هذا الرأي - وهو أخف منه - وهو ما ذهب إليه الدكتور محمد سليم العوا، إذ يقول[١]:

(وهذه التفرقة بين ما يعتبر حكما ملزما وما يعتبر حلا غير ملزم مما يحويه التراث الإسلامي السياسي: تفرقة أساسية - في نظرنا - وضرورة، لتكوين تصور إسلامي مقبول في العصر الحديث للنظام السياسي، الذي يمكن أن يطبق في دولة إسلامية، فهذا التراث السياسي يتكون من أحكام منصوص عليها في القرآن الكريم، وأحكام منصوص عليها في السنة النبوية، وأحكام وصل إليها المسلمون باجتهادهم في العصور المختلفة، وهذه الأحكام الأخيرة واءم فيها المسلمون - أو حاولوا المواءمة - بين النصوص التي جاءت في القرآن أو في سنة الرسول التشريعية، وبين حاجات عصرهم وضروراته، على نحو تحققت معه لهذه الأحكام صفة الحلول لمشاكل علمية واجهت المسلمين آنئذ. **والأحكام التي وردت في السنة النبوية تتضمن القسمين معا**. فبعضها أحكام تشريعية ملزمة للمسلمين في جميع العصور، وهذه - في الغالب - تمثل قواعد عامة يجب العمل بها في الدولة الإسلامية، دون نظر إلى الزمان أو المكان الذي تقوم فيه هذه الدولة، **وبعضها يعتبر (حلولاً)** واجه بها الرسول ﷺ حاجات دولة - وهو حاكمها - في زمنه. ويجب علينا حين نبحث عن المبادىء أو القيم السياسية الإسلامية: أن تكون هذه التفرقة واضحة أمامنا. وعلى أساس من هذه التفرقة بين (الأحكام) و(الحلول) يمكننا أن نتبين مدى هذه المرونة التي اتسمت بها الأحكام الشرعية المتعلقة بالنظام السياسي، تلك المرونة التي تعتبر - بحق - ميزة من مزايا التشريع الإسلامي في كل نواحيه، وعلى الأخص في نطاق الأحكام الدستورية، أو المتعلقة بالنظام السياسي)[٢].

---

١) في كتابه النظام السياسي في الإسلام ص١٠٤ و١٠٥.

٢) انتهى كلام الدكتور محمد سليم العوا في المرجع السابق ص١٠٤ و١٠٥.

وهذا الرأي خطير لأنه يفتح الباب لإهدار السنة فهو باطل من أساسه وذلك للأسباب الآتية:

٥٨- **أولًا: إن هذه التفرقة تحكمية،** لا أساس لها من الشرع، فمن أين جاءت هذه التفرقة بين القواعد العامة الواردة بالسنة النبوية، وبين ما أسموه (الحلول) الواردة بالسنة.؟

الواقع: إن أصحاب هذا الرأي لم يحتجوا لرأيهم بدليل شرعي معتبر، وإنما اعتمدوا على مجرد الرغبة - بحسن نية - في مسايرة التطور العصري، حتى ولو كان ذلك على حساب جزء كبير من سنة الرسول ﷺ التشريعية، وهي ما أطلقوا عليها (الحلول الوقتية).

والحق أن القرآن الكريم جاء صريحا - كما سلف البيان - في وجوب اتباع كل ما جاء به الرسول ﷺ، دون تفرقة بين القواعد العامة والحلول الوقتية، ذلك أن الحل الوقتي يعتبر حلًا لكل الوقائع المتشابهة في كل العصور، كما أنه يمكن استخراج مباديء عامة من الحل الوقتي، لأن الحل الوقتي الصادر من رسول الله ﷺ ينبع في الغالب من مبدأ عام، أو ينبيء عن مبدأ عام، والأمثلة على هذا كثيرة. فمن ذلك ما فعله الرسول لله في صلحه مع نصارى نجران، فقد اتفق معهم على الهدنة مقابل أن يقدموا له كل عام ألفي حلة، وعددا من السلاح والكراع، ولم يحدد صفات هذه الحلل تحديدا كافيا نافيا للجهالة، أي أن عقد الصلح كان فيه غرر ظاهر، فاستدل الفقهاء[1] من هذا على أن عقد الصلح الدولي لا يؤثر فيه الغرر، واستخرجوا من هذا مبدأ عاماً، وهو: أن عقود المعاوضات غير المالية والتي منها عقد الصلح الدولي لا يؤثر فيها الغرر مهما كان، لأن العنصر المالي في هذه العقود ليس هو المقصود الأعظم من العقد، فكيف يستساغ - إذن - أن يقال: إن السنة التي تحتوي على حلول وقتية تعتبر غير ملزمة. إن العبرة هنا بالإلزام أو عدم الإلزام: هو وجود علة الحكم، أو عدم وجودها. فإذا وجدت العلة فقد وجب تطبيق الحكم المستفاد من النص الشرعي في الكتاب أو السنة، وإذا فقدت العلة فهذا

---

١) الفتاوى الكبرى: لابن تيمية ج٣ ص٤٣١-٤٣٢.

دليل على أن الشارع لا يريد تطبيق الحكم على هذه الواقعة التي لا تتفق مع علة الحكم المنصوص عليه في الكتاب أو السنة. وهذا هو ما جرى عليه علماء أصول الفقه.

ولقد ظن أصحاب هذا الرأي أن مرونة الشريعة لا تتأتى إلا عن طريق إهدار جزء كبير من السنة المطهرة، وفاتهم أن هذه الحلول الجزئية الصادرة عن رسول الله ﷺ، إنما هي أحكام شرعية، صادرة بناء على علل تدور معها وجوداً وعدماً، فكيف يمكن إهدار هذه الأحكام إذا توافرت عللها؟ لا ريب أن هذا سيكون إهداراً لنص شرعي، وهذا أمر مرفوض تماماً، وقد سبق أن بينت أنه إذا حدث تعارض بين المصلحة العصرية وبين النص الشرعي على الرغم من توافر العلة، فالمصلحة هنا وهمية، لا يعتبرها الشارع، إلا إذا وجدت علة شرعية أخرى يمكن تطبيقها عن طريق الاستحسان الشرعي، كما سلف البيان.

٥٩- ثانياً: لقد احتج أصحاب هذا الرأي بما ورد عن عبدالله بن عمر: أن رسول الله ﷺ حينما قدم المدينة أشار على الناس بألا يؤبروا النخل، فلما لم تثمر النخيل بسبب عدم تلقيحها أمرهم بالعودة إلى التأبير، قائلاً لهم: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»(١). فزعم بعض أصحاب هذا الرأي أن هذا الحديث يعتبر حجة لهم فيما يدعونه من عدم لزوم ما ورد في السنة المطهرة من حلول اجتهادية.

والحق، أن هذا الحديث أولاً: يحتمل التأويل من ناحية أنه ربما أن النبي ﷺ أراد أن يضرب للمسلمين مثلاً عملياً على أهمية أهل الخبرة في كل علم وفن من علوم وفنون الحياة الدنيا، فهو عربي يعيش في الجزيرة العربية التي يكثر فيها النخيل، فهو إذن يعرف مقدما أن النخيل لن يثمر، وإنما أمرهم بهذا ليضرب لهم مثالاً عملياً على أهمية أهل الخبرة، وأهمية الأخذ من علوم الله في كونه، وهذه الحادثة قريبة إلى حد كبير من المثل الذي ضربه ابراهيم عليه الصلاة والسلام للناس لبيان اختلاف المخلوقات جميعها عن الخالق في أنها عرضة للتغير الدائم والزوال. وذلك حينما نظر إلى الكوكب فالقمر فالشمس وقال: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا

١) أخرجه مسلم في كتاب الفضائل حديث ١٤١.

كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾ ﴾ «الأنعام من ٧٦ إلى ٧٩».

فمن المؤكد أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام حينما قال ما قال عن الكوكب والقمر والشمس، لم يكن قد جاء لتوه إلى الأرض، حتى يُظن به أنه لا يعرف أحوال هذه الأجرام المعروفة لكل أهل الأرض، وإنما من المؤكد أنه قال هذا ليضرب مثلا للناس على اختلاف المخلوقات عن الخالق عز وجل(١).

وعلى أية حالة فسواء أوَّلنا الحديث الخاص بالتأبير بهذا التأويل، أم فهمناه على ظاهره فإنه في كلتا الحالتين لا يجوز الاحتجاج به على أن ما ينص عليه الرسول ﷺ من أحكام تشريعية اجتهادية تكون غير ملزمة للناس، لأن هذا الحديث لم يتضمن أي حكم اجتهادي، وإنما هو يبين رأي الرسول ﷺ في سنة كونية. وشتان بين الرأي الشخصي في سنة كونية، وبين الاجتهاد في حكم شرعي، فإن اجتهاده ﷺ في حكم شرعي لا بد أن يكون صحيحا، وهو جزء من تشريع الله، ما دام الله تعالى قد سكت عنه، إذ لو كان هناك حكم أمثل من الحكم الاجتهادي للرسول ﷺ لنزل القرآن فوراً، ليبين ذلك. كما في قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي ٱلْأَرْضِ . . ﴾ «الأنفال ٦٧».

فبين الله تعالى في هذه الآية الكريمة الحكم الأمثل بالنسبة لاجتهاده ﷺ في أخذ الفدية من أسرى بدر. ولذلك فإن اجتهاده ملزم للناس كافة في كل عصر ما دام لم ينزل القرآن بغيره، وأما رأيه ﷺ في سنة كونية وهي تأبير النخل فإن هذا لا ينزل فيه قرآن، لأن مخالفة السنة الكونية تكشف عن نفسها دائماً، دون حاجة إلى وحي، لأن السنة الكوينة لا تخضع لرأي أحد من الخلق، إلا أن يشاء الله تعالى شيئا(٢). فمعرفة السنة الكونية سبيلها التمرس في علوم الكون المختلفة، وهذا أمر

---

١) انظر مختصر تفسير ابن كثير للآيات من ٧٦ إلى ٧٩ ج١ ص٥٩٢.

٢) وهذا يكون في حالة المعجزات التي يؤيد الله تعالى بها رسله، فإنه يأمر ما يشاء من سننه الكونية أن تتغير مؤقتا، حتى تتم المعجزة على يد من يشاء من رسله.

ليس من اختصاص الرسول ﷺ، فهو مختص بالتشريع[1] وهو في الوقت نفسه يحرض أمته بهذا الحديث، - وبغيره - على التعرف على سنن الله تعالى في كونه عن طريق البحث والدراسة والمشاهدة والتجربة في جميع علوم الكون، ويلاحظ أن المشاهدة والتجربة هما الأساس العلمي الحديث للعلوم. وقد جاء هذا الحديث بالمشاهدة والتجربة. فالرسول ﷺ جعلهم يشاهدون ويجربون بأنفسهم الأثر المترتب على عدم تأبير النخل.

ومن هذا يبين لنا أن محاولة الاحتجاج بهذا الحديث للتدليل على عدم لزوم الحلول الاجتهادية للرسول ﷺ إنما هو احتجاج باطل، وفي غير موضعه، لأن هذا الحديث يستفاد منه - كما ذكرنا - حث الناس على البحث العلمي في شتى نواحي الكون للتعرف على سنن الله المتعددة، التي هي في الواقع تشتمل على جميع موضوعات العلوم والمعارف الصحيحة، التي توصل إليها العلماء إلى يومنا هذا. والرسول ﷺ يؤكد ما أمر به القرآن الكريم في هذا الشأن. قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ ..﴾ « الأعراف ١٨٥ » . وقال تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ..﴾ «العنكبوت ٢٠». وقال تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ..﴾ «يونس ١٠١».

ثم يخبر القرآن الكريم الناس بما سيحصل لهم من علوم عظيمة[2] في الكون وفي أنفسهم، وأن كل هذه العلوم إنما هي حجة على البشر، لأنها تمثل آيات بينات

---

١) فالرسول ﷺ ليس من اختصاصه إفهام الناس علوم الزراعة وفنونها. ولكن من اختصاصه بيان التشريع الزراعي، أي الذي ينظم الزراعة. فهو يبين شروط عقد المزارعة، وعقد إجارة الأراضي الزراعية، وأما علم الزراعة فهو من اختصاص أهل الخبرة فيها، وهذا يقال بالنسبة لكافة العلوم: من طب، وهندسة، وفلك، وكيمياء، وطبيعة.. الخ فالشريعة هي المسؤولة - إما مباشرة، أو بطريق الاجتهاد - عن كافة التشريعات المنظمة لكل شئون الدنيا، وما تحتويه من علوم وفنون وغيرها، ولكن قواعد هذه العلوم إنما هي من شأن أهل الخبرة في كل علم وفن. ومن هذا يتضح لنا قصد الرسول ﷺ من قوله: (أنتم أعلم بأمور دنياكم)، فلا يقصد به أبداً التشريع، وإنما يقصد به دقائق علوم الكون التي هي من اختصاص الخبراء في هذه العلوم، ومن أجل ذلك نجد أن الشريعة تجعل قول النساء حجة قاطعة في المسائل التي لا يطلع عليها إلا النساء.

٢) وهي قليلة للغاية بالنسبة لعلم الله تعالى.

على قدرته وحكمته. قال تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ «فصلت ٥٣». إن هذا الكلام الوارد في هذه الآية الكريمة يعتبر من أعظم المعجزات التي ظهرت في العصر الحديث، فمن يقرأ هذا الكلام في عصرنا الحالي بفطرة سليمة، وبدون تعصب، يوقن تماماً أن هذا الكلام لم يصدر إلا من رب العالمين، وحده لا شريك له[١]. فالرسول عليه الصلاة والسلام يؤكد بالحديث آنف الذكر (أنتم أعلم بأمور دنياكم) ما ذكره القرآن من الحث على البحث والنظر في علوم الكون. وهو ﷺ لم يبعث ليعلم الناس علوم الزراعة، أو الطبيعة، أو الطب، أو غير ذلك من العلوم. وإنما بعث بالهداية وبالتشريع، فلا سبيل - إذن - للاحتجاج بهذا الحديث على شؤون التشريع.

٦٠- ثالثا: مرونة التشريع الإسلامي لها ينابيع أخرى صحيحة:

فهذه المرونة تأتي من تنوع الأحكام التكليفية المستفادة من القرآن والسنة على حد سواء. فهذه الأحكام تنقسم إلى خمسة أنواع: (١) الواجب. (٢) المندوب. (٣) المحرم. (٤) المكروه. (٥) المباح.

والواجب (المستفاد من الكتاب والسنة على حد سواء) ينقسم بدوره إلى عدة أقسام، فيها توسعة على الناس بحسب الظروف والأحوال[٢].

هذا وقد تثبت الإباحة بالبراءة الأصلية: أي أن الأصل في العادات والمعاملات الإباحة، لا الحظر، إذا لم تخالف نصا في الكتاب أو السنة.

فهذه هي الطريقة الشرعية لمعرفة النصوص من الكتاب والسنة التي جاءت على سبيل الإلزام، والنصوص التي جاءت غير ملزمة، أما هذا التقسيم الذي ابتدعه أصحاب هذا الرأي فهو بدعة مرفوضة شرعاً، لأنه يؤدي إلى إهدار كثير من نصوص السنة الملزمة.

---

١) مختصر تفسير ابن كثير للآية ٥٣ فصلت ج٣ ص٢٦٨.

٢) يراجع في هذا الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج١ من ص٧٤ الى ص٩٧.

٦١- **رابعا**: إن هذا الرأي يؤدي إلى اهدار نصوص القرآن الكريم أيضاً، لأنه لا فرق بين القرآن والسنة من ناحية المعيار الذي اتخذوه، فالقرآن قد جاءت به مبادىء عامة، وجاءت به حلول لأشياء وقعت على عهد الرسول ﷺ، ومقتضى هذا الرأي الفاسد: أن ما جاء به القرآن الكريم من حلول لأشياء وقعت فإنه أيضا يكون غير ملزم للناس، وفي هذا إهدار لجزء من نصوص الكتاب الأعظم، ولقد بين علماء الأصول من قديم فساد هذا الرأي، فمن القواعد الأصولية المتفق عليها أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فسبب النزول (وهو مسألة وقتية) لا يمنع تطبيق النص بصفة عامة على جميع الوقائع الأخرى، ما دام لفظ النص جاء عاماً لأن العام يندرج تحته جميع الأفراد الداخلين في عموم اللفظ، وإذا كان النص خاصاً فإنه يقاس عليه الوقائع الأخرى المستجدة، وغير المنصوص عليها. بجامع اتحاد العلة بين المقيس عليه والمقيس، فهذا الرأي الفاسد يترتب أيضاً عليه إهدار عموم النص إذا كان عاماً، وإهدار القياس إذا كان النص خاصا.

ومن هذا كله يتضح لنا أن هذا الفهم الخاطىء لنصوص السنة المطهرة إنما هو رأي مرفوض شرعا، ولا يجوز القول به، وإن كان الذي قال به حسن النية،[١] ولكن جل من لا يخطىء.

٦٢- قابلية التشريع الإسلامي للتجديد[٢]:

لقد أنزل الله تعالى الشريعة الإسلامية شريعة سرمدية إلى يوم القيامة، ولذلك قدّر الله تعالى أن يبعث لها على مر العصور العديد من العلماء والفقهاء الذين يجددونها. فعن أبي هريرة، عن النبي ﷺ، قال: (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها)[٣].

١) قال بهذا الرأي أخ كريم، هو الدكتور محمد سليم العوا، وهو أستاذ فاضل، ولكن الله تعالى كتب الخطأ على ابن آدم مهما أوتي من علم وفضل، فالخطأ صفة لنا جميعاً، وقد نبدي آراء فاسدة ونظن أنها صحيحة، ثم يتضح لنا بعد سنوات فسادها، وجل من لايخطىء، فهو سبحانه الواحد الأحد.

٢) يراجع في هذا الموضوع كتابي: «اتجاهات النهضة والتغيير في العالم الإسلامي، الباب الثالث، الفصل الأول، الخاص بالتجديد في الإسلام (لمن أراد المزيد).

٣) رواه أبو داود والحاكم بسند صحيح، انظر بن أبي داود كتاب الملاحم باب ١ .

والتجديد ليس معناه التبديل أو التغيير، وإنما معناه إعادة الدين إلى أصله، عن طريق تنقيته من الأدران والأباطيل التي تعلق به - على مر العصور - بسبب أهواء البشر وأزّ الشياطين، وإعادة الدين إلى أصله ليس معناه إبعاده عن عصره الذي يعيش فيه، وإنما معناه الحكم الصحيح لكل واقعة تحصل في الدنيا إلى يوم القيامة.

فالتجديد لا يقصد به تعديل أي نص من نصوص الكتاب والسنة، فهذا أمر مستحيل شرعا، والتجديد الشرعي يأبى تفسير النصوص بطرق تخالف الطريق الصحيح الذي أجمع عليه علماء الأمة، فقد جاءت نصوص الكتاب والسنة بلسان عربي مبين. ولهذا عني علماء الأصول باستقراء الأساليب العربية، وعباراتها ومفرداتها، واستمدوا من هذا الاستقراء - وما قرره علماء اللغة العربية - قواعد وضوابط يتوصل بمراعاتها إلى فهم الأحكام من النصوص الشرعية فهما صحيحا، يطابق ما يفهمه منها العربي الذي وردت هذه النصوص بلغته.

والتجديد يأبى - أيضاً - تفسير النصوص تفسيرا يتعارض مع مقاصد التشريع الإسلامي، وهي المقاصد التي استخرجها علماء الأصول، وأجمعوا عليها. وهذه المقاصد تعتبر سياجا قويا يمنع من الزلل في فهم النصوص الشرعية وتأويلها، ثم إن دلالة ألفاظ النصوص على معانيها قد تحتمل عدة وجوه، والذي يرجح واحداً من هذه الوجوه هو الوقوف على مقصد الشارع. إذ أن الأخذ بوجه يتنافى مع مقصد الشارع إنما هو أمر باطل وحرام شرعا.

وليس من التجديد - أيضاً - محاولة تطويع أحكام التشريع الإسلامي إلى كل جديد يظهر، مهما كان هذا الجديد يبدو حسناً وجذاباً، فهذا أمر مرفوض شرعاً، وإنه لمن المسلم به إن الجيد قد يبدو لأول وهلة حسناً، ثم لا يلبث الناس أن يكتشفوا مساوئه، كما هو مشاهد في نواحي شتى من الحياة الدنيا.

فلقد حاول دعاة الرأسمالية أن يوهموا عامة المسلمين أن الإسلام (رأسمالي)، وحاول الماركسيون أن يوهموهم أن الإسلام اشتراكي. والحق أن الإسلام بريء من النظامين.

فالتجديد في الإسلام لا يقصد به إلا العودة إلى ما كان عليه النبي ﷺ،

والخلفاء الراشدون من بعده، عليهم رضوان الله تعالى كما جاء في الحديث الصحيح، عن العرباض بن سارية: أن النبي ﷺ قال: (فعليكم بسنتي، وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة)(١).

وقد حدد الرسول ﷺ مدة الخلافة الراشدة من بعده كما جاء في الحديث الصحيح، عن سعيد بن جهمان، عن سفينة (مولى أم سلمة رضي الله عنها)، عن النبي ﷺ قال: (الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك، ثم قال سفينة: أمسك خلافة أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، فوجدناها ثلاثين سنة...)(٢).

وقد كانت مدة خلافة أبي بكر رضي الله عنه سنتين، وخلافة عمر رضي الله عنه عشر سنين، وعثمان رضي الله عنه اثنتي عشرة سنة، وعلى رضي الله عنه ست سنين، وهذا طبقاً لتحقيق الإمام أحمد بن حنبل(٣).

ولقد زاد بعض الناس في هذه المدد ونقص، وبعضهم أدخل فيها مدة الحسن رضي الله عنه (وهي ستة شهور). ولكن المجموع مهما اختلفت الآراء ثلاثون سنة.

وهذه العودة إلى عصر النبوة والخلافة الراشدة ليست عودة العامة، وإنما هي عودة العلماء. فالعلماء يحملون عصرهم بمشكلاته كلها، ويعرضونها على محمد ﷺ، وخلفائه الراشدين، فإذا لم يجدوا نصاً في الكتاب أو السنة، ولم يجدوا تصرفا في حالة مماثلة عند الراشدين الأربعة، لجأوا إلى الاجتهاد، حتى يطمئنوا إلى أن الحكم الذي يصلون إليه هو الحكم الذي كان يمكن أن يصدره النبي ﷺ، أو الراشدون الأربعة من بعده، ويكفي هنا رجحان الظن بذلك، لأن رجحان الظن كاف في مجال التشريع الإسلامي، رفعاً للحرج، ومن هنا كانت أحاديث الآحاد الصحيحة

---

١) رواه أبو داود والترمذي وقال حديث حسن صحيح. انظر: أبو داود كتاب السنة باب ٥، والترمذي كتاب العلم باب ١٦.

٢) رواه أبو داود، والترمذي، والنسائي بسند حسن، وأحمد: أبو داود كتاب السنة: الباب ٨، والترمذي: كتاب الفتن، باب ٤٨، وأحمد: جـ٥ ص ٢٢٠، ٢٢١.

٣) انظر التاج الجامع لأحاديث الرسول ﷺ، لمنصور علي ناصف: جـ ٣ ص ٣٦ هامش.

واجب العمل بها شرعا، وملزمة للمسلمين إلى يوم القيامة، رغم أنها ليست قطعية الوورود عن رسول الله ﷺ.

٦٣- صورتا التجديد:

التجديد له صورتان: الأولى: تنقية الدين مما يلحقه على مر السنين من أمور تخالف القرآن والسنة بسبب افتراءات شياطين الإنس والجن على دين الله، وهذا أمر بدهي، تقتضيه العودة الى عهد النبوة والخلافة الراشدة.

الثانية: التصدي للمستحدثات التي تستجد في كل عصر لتبيان حكم القرآن والسنة. أي حكم التشريع الإسلامي على هذه المستحدثات، والتي قد يبدو منها لأول وهلة أن فيها مخالفة للتشريع. وقد يتضح - بعد التأمل والتفحص - أنها متفقة مع التشريع، أو تحتاج إلى بعض التعديلات، لكي تتفق مع تشريع الله، وقد يتضح العكس. أي أنها مخالفة تماماً للتشريع الإسلامي، ولا ينفع معها أي تعديل. على عكس الأديان السماوية السابقة. فقد تعرضت مواثيقها للتحريف، وقد سمح الله تعالى بهذا التحريف، لأن هذه الأديان كانت خاصة وموقوتة.

ثانياً: قيام النموذج العملي الرائع للكتاب والسنة في عهد النبوة والخلافة الراشدة. فليس الإسلام مجرد مباديء رائعة فحسب، بل إنه قد طبق فعلا تطبيقاً كاملًا رائعاً، زهاء ثلاثة وخمسين عاما، مدة النبوة والخلافة الراشدة.

ثالثاً: استمرار التطبيق العملي للكتاب والسنة قرونا عديدة، وإن كانت على مستوى أقل من المستوى في عهد النبوة والخلافة الراشدة. وهذا التطبيق الطويل المستمر هو المرجع العملي الثاني للمجددين.

رابعاً: الانسجام والتناسق بين الإسلام والفطرة البشرية، مما يجعل الإسلام محببا إلى النفوس، وهذا ييسر عملية التجديد. ومظاهر هذا الانسجام كثيرة، فهو يجعل الزواج نصف الدين، ويعطي المرأة كافة الحقوق التي تتفق مع وظيفتها في الحياة، وهو يرفع الحرج عن الناس، ويحل جميع الطيبات، ويحرم جميع الخبائث ويجعل الأصل في العادات والمعاملات الإباحة، ويشيع الأمن والطمأنينة في نفوس المؤمنين. وهذه كلها أمور محببة للناس، لأنهم فطروا عليها. ومن أجل ذلك كله نجد أنه يكاد يكون من المستحيل اقتلاع الإسلام من صدور المسلمين، مهما

ضعفوا، ومهما تكالبت عليهم الضغوط الهائلة. وخير مثال على ذلك: حال جمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق، والمسلمون في البوسنة والهرسك.

خامساً: انسجام التشريع الاسلامي مع أمور الكون الثابتة، وأموره المتطورة.

سادساً: فشل جميع الأنظمة القديمة والحديثة - ما عدا الإسلام - في إسعاد البشرية. وهذا هو السبب في الفساد الذي عم أرجاء الأرض.

قال تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٤١﴾﴾ «الروم ٤١».

وأما الشرائع السماوية السابقة فقد رفضها القوم منذ زمن بعيد، لمخالفتها للفطرة، بسبب تحريفها، فلم يبق أمام الناس إلا التشريع الإسلامي. فهو الوحيد الذي يستطيع أن يرفع عن كاهل البشرية البؤس والشقاء والعذاب.

فالخلاصة اذن:

إن الفطرة البشرية، والسنن الكونية، وتاريخ الإنسانية بما حواه من نماذج حية للإسلام، ثم أنين الأمة المطحونة بالحضارة المادية وتشريعاتها الوضعية، كل ذلك يجعل العالم بأسره لا يلجأ له إلا إلى الكتاب الأعظم المحفوظ والسنة المطهرة المصونة، وورثة رسول الله ﷺ الذين يبعثهم الله على رأس كل مائة سنة، لكي يجددوا للناس هذه الشريعة السرمدية، على النحو الذي بسطناه آنفا.

هذا ومما يلاحظ بالنسبة للمجددين: أن الحديث الذي نص على التجديد جاء عاماً، فلا مانع من أن يبعث الله على رأس كل مائة عام أعدادا كبيرة من المجددين، لأن لفظ الحديث (. . . من يجدد لها دينها): عام. فكلمة (من) اسم موصول، من ألفاظ العموم.

ويلاحظ أيضا أن رأس كل مائة سنة قد يتعدد، لأن الحديث يبين بداية هذه المئات من السنين، والتقويم الهجري[1] لم يسن إلا بعد وفاة الرسول ﷺ، ولذلك

---

١) لأنه مادام قد جاء بعد وفاته فلا إلزام في صرف التعبير(رأس كل مائة سنة) الوارد بالحديث إلى هذا التقويم.

فإنه لا مانع من أن يأتي على رأس كل مائة سنة من مولد الرسول ﷺ مجددون، ولا مانع من أن يأتي أيضاً مجددون على رأس كل مائة سنة من بعثته، ومن هجرته، ومن وفاته ﷺ، وتاريخ الإسلام يشهد على ذلك. والله تعالى أعلم.

٦٤ - هيمنة التوحيد على جميع موضوعات التشريع الإسلامي:

يتضح من استعراض الخصائص التي ينفرد بها التشريع الإسلامي - آنفة الذكر -: أن التوحيد الخالص يهيمن على كل موضوعات التشريع الإسلامي، فجميع هذه الموضوعات واضح فيها العبودية لله وحده لاشريك له، وإننا لنرى آثار هذه الهيمنة في النظام السياسي الإسلامي، والنظام الاقتصادي الإسلامي، وإذا كانت هذه الهيمنة واضحة في هذين النظامين، فهي أشد وضوحاً - من باب أولي - في سائر الأمور.

فالنظام السياسي الإسلامي يقوم على أساس أن الحاكم والمحكومين يشتركون جميعاً في العبودية لله، وبالتالي فإن الحاكم مجرد مسؤول بمقتضى عقد البيعة لدى الأمة. فهو لايتميز عن أفراد الأمة بشيء، ولايملك التسلط على الأمة برأيه الشخصي، وإنما هو يطبق أحكام الشريعة على نفسه، وعلى أفراد الأمة. ومن ثم فإنه لايجوز تقديس الحاكم، أو إطراؤه، أو إعطاؤه أية مزية خاصة.

ومن جهة أخرى فإن النظام السياسي الإسلامي لايعترف بما تقوم عليه الديمقراطية من شرعية حكم الأغلبية بصفة مطلقة. فالأغلبية حكمها صحيح في حدود الكتاب والسنة، ولكن إذا خالفت الأغلبية أحكام الكتاب أو السنة الصحيحة، فإن حكمها مهدر، وغير شرعي، بل إن إجماع الشعب، أو نوابه، لا قيمة له إذا خالف حكم الكتاب أو السنة الصحيحة. وهذا فارق خطير بين الإسلام والديمقراطية، لأن الديمقراطية لاتعترف إلا بسلطان الشعب، فهو فوق كل سلطان، وهو يعلو عندها على سلطان التشريع الإلهي. إما: بالكفر الصريح، كما في ديمقراطية الماركسية. (فهم يسمون أنفسهم ديمقراطيين أيضاً)، وإما: بالزعم بأن الدين لاشأن له بالحياة، كما في ديمقراطية الرأسمالية الغربية.

وفي النظام الاقتصادي الإسلامي نجد أن الملكية الفردية تقوم على أساس توحيد الربوبية. فالله تعالى هوخالق شيء، وهو رب كل شيء، ومالكه، وهو

الذي وهبنا أنفسنا، ووهبنا ما تحت أيدينا من أموال، نحن مستخلفون فيها، كما سلف البيان.

فالناس يتملكون الأموال على أساس الاستخلاف من الله، ليبتليهم، ويمتحنهم بها، ومن هنا كان التشريع الإسلامي هو أسبق الشرائع التي جمعت بين احترام الملكية الخاصة وتقييدها، ولذلك لم يقف التشريع الإسلامي عند حد منع الاعتداء على الحق، بل تجاوز هذا إلى منع التعسف في استعمال الحق، كما ذكرنا آنفا.

٦٥ - تطبيق التشريع الإسلامي قضية محسومة وليست معلقة، كما زعم بعض الكتاب:

فهو قابل للتطبيق فوراً، في كل زمان ومكان: وهذا من أهم خصائص التشريع الإسلامي، ولقد كثر الجدل في السنوات الأخيرة حول تطبيق التشريع الإسلامي. وما كان ينبغي أن يكون هناك جدل حول هذه القضية، فهي قضية محسومة من قديم، وإن كان بعض الكتاب يحاول عبثاً أن يثبت عدم حسمها، ومن الذين قالوا بهذا: الدكتور أحمد كمال أبو المجد[١]. فهو يقول: إن قضية المناداة بتطبيق الشريعة الإسلامية قضية معلقة، لم تحسم، ويقول أيضا: إنه باطل ما شغبوا به، جدلًا فاسداً، ولعباً بالألفاظ. من أنه لا مدخل للعقل في التشريع، لأن الحكم لله وحده، وحق التشريع لايملكه أحد سواه، دخولًا في طاعته، واعترافاً بحاكميته. وهذا باطل بالعقل وبالنقل المتواتر، وبما تدل عليه بداهات الأمور. باطل بالعقل لما قدمناه من تناهي النصوص، وتجدد الحوادث، وباطل بالنقل الثابت في حديث معاذ[٢]، حين ولاه النبي ﷺ قضاء اليمين، وباطل بما تواتر من اجتهاد

---

١) في كتابه: (حوار لامواجهة) المنشور بالكويت، ص ٤١.

٢) يلاحظ هنا: أن قول الدكتور أبو المجد عن حديث معاذ: إنه ثابت. قول غير دقيق، لأن البخاري اعتبر الحديث غير صحيح، لأن الحارث بن عمرو رواه عن جماعة من أصحاب معاذ، فهو مجهول السند، ولكن يلاحظ إن معناه مقبول عند كثير من الفقهاء، كما أن بعض علماء الحديث صححوا الحديث، على أساس أن أصحاب معاذ بالشام معروفون.

النبي واجتهاد الصحابة». [1].

وهو يقصد بذلك الإنكار على من دعا إلى تطبيق الشريعة فوراً.

ويلاحظ أن كلام الدكتور (كمال أبو المجد) فيه خلط بين التشريع والاجتهاد[2]، فقد أجمع علماء الأصول[3]: على أن الشارع هو الله وحده، لأن التشريع هو ابتداء الحكم، وهذا لايكون إلا من الله، وأما الاجتهاد فهو بيان للتشريع من علماء الأمة، وهو ولاريب يعتمد على إعمال العقل، ولكن الشرع هنا حاكم على العقل، وهذا من بداهات الأمور التي غفل عنها الدكتور أبو المجد - وجل من لاينسى - فالاجتهاد وما يشمله من قياس وغيره يعتمد على العقل المحدد بضوابط، لايجوز الخروج عليها، فلا يجوز للعقل أن ينتقى العلة التي يراها بدون قيد (مع اختلاف الأفهام بطبيعة الحال). ولكن العقل مرتبط بالعلة المنصوص عليها، فإن لم يكن هناك نص على العلة فهو يبحث عن العلة، بالشروط التي اتفق علماء أصول الفقه عليها، فلا يجوز التعليل بالأوصاف غير المناسبة، وإنما يكون التعليل بالأوصاف المناسبة، ومع مراعاة ألا يكون الوصف قاصراً على الأصل. وقد قسم العلماء مناسبة العلة إلى المناسب المؤثر، والمناسب الملائم. إلى غير ذلك من الضوابط التي تحدد للعقل مساره في القياس، وفي الاجتهاد بصفة عامة. فالعقل - إذن - مطلوب، ولاينكر هذا أحد من الذين أجازوا الاجتهاد، ولكن العقل محكوم بالشرع، وهذا في الواقع ليس بدعاً في التشريع الإسلامي، فإن جميع الشرائع الوضعية تضع قيوداً على العقل في تفسير وتأويل القوانين الوضعية، وهذه القيود تنبع من مباديء النظام العام لكل دولة، فالدولة الماركسية تضع قيوداً على العقل في

---

١) ص ٤٢ من كتاب د. كمال أبو المجد.

٢) ذكر د. كمال أبو المجد نقلا عن علماء الأصول: أنهم فرقوا في أقوال الرسول ﷺ بين ماهو تشريع، وماهو اجتهاد يحتمل الخطأ والصواب، ص ٣٣، وهذا غير صحيح. فلم يقل أحد من العلماء: إن اجتهاد الرسول ﷺ ينتهي عند احتمال الخطأ والصواب، لأنه صلى الله عليه وسلم عندما يجتهد ولايصيب فإن الوحي ينزل فوراً ببيان الحكم الأمثل، كما في اجتهاده في أسرى بدر، فاجتهاد الرسول ﷺ هو تشريع مآلا على الأقل.

٣) ولذا فإن من موضوعات علم أصول الفقه: موضوع (الحاكم، والحاكم يقصد به في أصول الفقه: الله سبحانه وتعالى، فهو الشارع وحده.

جميع تشريعاتها، وهذه القيود تتمثل في عدم جواز الاعتراف بالملكية الفردية الاستثمارية، إلا في أضيق نطاق، على سبيل الاستثناء، إلى غير ذلك من الضوابط التي تحدد للعقل عملية التشريع.

وفي الدول الرأسمالية الغربية يحدد النظام العام لهذه الدول ضوابط يمتنع على العقل الخروج عليها في أثناء عملية التشريع، فلا يجوز للتشريعات أن تنتهك مبدأ الحرية الفردية إلا بقيود.

فمن زعم أن العقل مطلق الحرية في أي تشريع وضعي أو سماوي، فهو وأهم ولاريب، فمباديء النظام العام والآداب العامة تضع قيوداً على العقل في إصدار التشريعات في جميع الأنظمة بدون استثناء، وتستوي في هذا: الأنظمة "راقية الحديثة، مع الأنظمة البدائية الموغلة[1] في القدم. فالعقل ليس حراً في إصدار أي تشريع، وإنما هو محكوم بقواعد ومباديء تتغير بحسب اختلاف الأنظمة.

والواقع أن تطبيق التشريع الإسلامي قد حسم نهائياً منذ نزول قوله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا. ﴾ (المائدة ٣). فلا يوجد أي مشكلة في تطبيق التشريع الإسلامي فوراً، بل على العكس، إن تطبيق التشريع الإسلامي أيسر بكثير من تطبيق أي نظام وضعي، لأن الله تعالى أنزل شريعته بطريقة فذة، تتلاءم مع أمور الكون الثابتة، وأمور الكون المتطورة. فبالنسبة لأمور الكون الثابتة أنزل الله لها أحكاما جزئية تفصيلية في الكتاب والسنة الصحيحة، فالاجتهاد في هذه الأمور نادر للغاية، وقد لايوجد هذا النادر إلا في بعضها. وأمثلة أمور الكون الثابتة: هي علاقة الرجل بالمرأة، وكيفية ردع الجرائم الكبرى في المجتمع، وكيفية انتقال الملكية بالموت، أي المواريث، إلى غير ذلك من الموضوعات الثابتة، التي لاتتغير بتغير الزمان والمكان، فبالنسبة لعلاقة الرجل بالمرأة - وهي علاقة فتنة دائمة لاتتغير - أنزل الله أحكام الزواج والطلاق والنفقات مفصلة، وبيّن صراحة من هو قائد الأسرة، المسؤول عنها، في قوله تعالى: ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ

---

١) العقل في الأنظمة البدائية مكبل بالتقاليد والعادات.

أَمْوَٰلِهِمْ﴾ (النساء ٣٤)، وقد نصت الآية على علتين لحكم قيادة الرجل للأسرة: العلة الأولى: علة جبلية (أي في أصل الخلقة) وهي: أن الرجل - وإن كان ليس بأذكى - إلا أنه الأقدر دائماً، لأنه يغلّب حكم العقل على حكم العاطفة، والمرأة على العكس، تغلّب حكم العاطفة على حكم العقل، وفإذا انتفت علة الإنفاق (الثانية) فإن علة الاقتدار سرمدية، لأنها مرتبطة بأصل الخلقة.

وبالنسبة لطريقة ردع الجرائم الكبرى في المجتمع، فقد أنزل الله الحدود لعدد معين من الجرائم الكبرى، علم أنها ستشيع بين البشر إلى يوم القيامة، وقد فصلت هذه الجرائم وعقوباتها في الكتاب والسنة تفصيلاً كاملاً، ولذا فإن الاجتهاد فيها نادر، وعلى الهامش.

وفصل الله تعالى المواريث تفصيلاً في الكتاب والسنة أيضاً.

وأما بالنسبة لأمور الكون المتطورة: كالمعاملات بين الناس بصفة عامة (النظام الإقتصادي، والنظام السياسي)، فإن الشارع سبحانه أنزل مباديء عامة حكيمة وواسعة، حتى يفسح الفرصة للعقل البشري، لكي يتعامل مع هذه الأمور المتطورة بما يلائم تطورها، بشرط ألا يخرج العقل عن حدود هذه المباديء الحكيمة الواسعة، فالشرع هنا حاكم على العقل، ومقيد له، ولكن القيد هنا أخف بكثير من القيود في النظم الوضعية، لأن جميع النظم الوضعية تعتنق نظريات ضيقة، لاتستطيع أن تستمر على مر العصور، ولذلك يحدث دائماً تصادم في النظم الوضعية بين اضطراد المنطق القانوني للنظام السائد، وبين مصالح البشر. كما سلف البيان[1].

وأما التشريع الإسلامي: فهو بالنسبة للأمور المتطورة لم يحصر نفسه في نطاق نظرية ضيقة، وإنما وضع مباديء حكيمة واسعة، لايجوز أن يتعداها أبداً. فأساس الملكية في الإسلام هو توحيد الربوبية، وهذا أمر يشمل جميع الناس، وجميع الأنظمة، لأن الله تعالى هو رب كل شيء، وخالق كل شيء، وواهب جميع الأموال، فهو المالك الأصلي لها، وهو سبحانه استخلفنا فيها :وقد ثبت هذا في قوله تعالى: ﴿ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ . . ﴾(الحديد ٧)[2].

---

١) انظر بند ٥٠ من هذا البحث.

٢) مختصر تفسير ابن كثير ج٣ ص ٤٤٦.

وعلى أساس فكرة الاستخلاف هذه المنبثقة من توحيد الربوبية، جاء مبدأ تقييد الملكية الخاصة. فالملكية الخاصة في الإسلام محترمة، ولكنها ليست مطلقة، كما في الرأسمالية، وإنما مقيدة بالاستخلاف. فلا يجوز لأحد أن يستخدم ما له، أوحقاً من حقوقه استخداماً يسيء إلى عباد الله الآخرين، ومن هنا سبق التشريع الإسلامي إلى مبدأ حكيم لم تعرفه الرأسمالية الغربية حتى القرن الماضي. وهو مبدأ منع المضارة (منع التعسف في استعمال الحق)[1] وقد نص القرآن الكريم على هذا المبدأ صراحة في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ وَلَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا... ﴾ (البقرة ٢٣١)[2].

فالله تعالى وهب الرجل حق الطلاق، فلا يجوز له أن يستخدمه للاضرار بزوجته، فيعمد إلى طلاقها، ثم يراجعها، ثم يطلقها، ثم يراجعها، ثم يطلقها في النهاية الطلقة الثالثة، وهو بذلك يطوّل على المرأة مدة العدة، فتظل فترة طويلة قد تصل إلى بضع سنوات (لأن بعض النساء قد يحضن مرة في العام). لا هي مزوجة ولا هي تستطيع الزواج من غيره.

ويقول الحق تبارك وتعالى: ﴿ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴿٣٣﴾ ﴾ (الإسراء ٣٣)[3].

فالله عز وجل هو واهب كل حق، وكل سلطة، فجميع السلطات هبة من الله تعالى، وقد وهب ولي المقتول سلطة القصاص، فلا يجوز له أن يسيء استخدام هذه السلطة.

وقد طبق هذا المبدأ الرسول ﷺ عندما كان لسمرة بن جندب نخل في بستان رجل من الأنصار، وكان سمرة يكثر من دخول البستان - هو وأهله - فيؤذي ذلك صاحب البستان، فشكاه إلى رسول الله ﷺ، فاستدعى سمرة وقال له: «بعه نخلك». فأبى.

---

١) هذا اصطلاح حديث، وقد ذكرته لأنه يوضح المعنى المقصود.

٢) مختصر ابن كثير جـ ١ ص ٢١٠.

٣) مختصر تفسير ابن كثير جـ٢ ص ٣٧٦.

فقال: «فاقطعه». فأبى. فقال: «هبه له، ولك مثله في الجنة» فأبى. فبين له عليه الصلاة والسلام أنه امرؤ مضار. وأمر بتقليع نخل سمرة، لأنه تعسف في استعماله حقه. وطبق عمر رضي الله عنه هذا المبدأ أيضاً في قضية الضحاك، الذي ساق خليجاً من العريض، فأراد أن يمر به في أرض محمد بن مسلمة، فأبى عليه ذلك، فكلم الضحاك عمراً رضي الله عنه، فأمره عمر أن يخلي سبيله، فقال: لا. فقال عمر: لم تمنع أخاك ما ينفعه؟ وهو نافع لك. تسقي، أولاً وآخراً، ولا يضرك. فقال محمد بن مسلمة: لا. فقال عمر: والله ليمرن به، ولو على بطنك. فأمره أن يمر به[1]، تحقيقاً لمبدأ منع التعسف في استعمال الحق. هذا ويعتبر تحريم الاحتكار الضار من تطبيقات مبدأ التعسف في استعمال الحق. وكذلك تحريم الربا، وهو ثابت أصلاً بالنص القرآني.

فهذه مبادىء حكيمة، واسعة، لاتتغير أبداً، مهما تغير الزمان، تحكم العقل دائماً، وهو يجتهد ليطور النظام الاقتصادي.

ويقال مثل هذا في النظام السياسي أيضاً. فقد أنزل الله تعالى مبدأ الشورى، والعدل، واختيار الأمة للحاكم، المقيد بالكتاب والسنة.

والتشريع في الدولة الإسلامية هو من الله، وأما بيان التشريع (وهو الاجتهاد) فهو من الرسول، والعلماء من بعده. كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ..﴾ (النساء ٨٣)[2].

والاستنباط: هو استخراج الشيء من معدنه الأصلي، وليس ابتداء الشيء. وهذا هو الفارق الخطير بين التشريع والاجتهاد. فيقال: استنبط الماء من البئر، واستنبط المعدن من باطن الأرض، وكذلك العلماء يستنطبون الأحكام الشرعية من النصوص التي أنزلها الشارع الحكيم في الكتاب والسنة.

ومن هذا يتضح لنا: أن التشريع الإسلامي قد أنزله العليم الخبير بطريقة فذة

---

١) رواه الإمام مالك في الموطأ، عن عمرو بن يحيى المازني، عن أبيه، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق ١٤٢٨.

٢) تفسير ابن كثير، جا ص ٤١٦.

تجمع بين الثبات والمرونة في آن واحد، فلا تضيق على الناس أمور معاشهم، بل تفسح لهم الفرصة للتطور بالنسبة للأمور التي خلقها الله تعالى، لكي تتغير مع تغير الزمان والمكان، ولكن تعامل العقل مع هذه الأمور إنما هو تعامل محكوم بالمبادىء الحكيمة الواسعة، التي أنزلها الله تعالى، ولا يجوز بأي حال من الأحوال الخروج على هذه المباديء الحكيمة، فلايجوز مثلاً تنظيم الاقتصاد في دولة الإسلام على أساس الربا، فهذا محظور شرعاً إلى الأبد.

وأما بالنسبة للأمور التي لاتقبل التطور إلا إلى أسوأ وهي التي نظمتها الشريعة تفصيلاً، فإن الشريعة تقف في حزم وقوة في وجه أي تغيير لها، منعاً من تدهور أحوال الناس، لأن الإنسان إذا أراد أن يغير ما أمر الله تعالى بثباته أصلاً، فهو يرتكب جريمة محاولة تغيير خلق الله: قال تعالى - **حاكياً عن إبليس اللعين**-: ﴿ وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا ﴿١١٩﴾ ﴾ (النساء ١١٩)[١].

هذا ومن أخطر الآثار المترتبة على محاولة تغيير خلق الله هو حدوث المسخ والتشويه للشيء المراد تطويره على غير ما أمر به الله تعالى، كما هو حاصل بالنسبة للمرأة وأحوالها في المجتمعات الأوروبية والأمريكية، فقد شوهت الأسرة، وانحلت تماماً، بسبب تغيير ما أمر الله تعالى بعدم تغييره، وانحلال الأسرة معناه انحلال المجتمع بأسره، وكانت النتيجة الحتمية لهذا الانحلال الكامل: هو انتشار الجنون والانتحار الأمراض العصبية، ومايسمى بالاكتئاب النفسي، وقد اكتظت دول أمريكا وأوروبا بمستشفيات الأمراض النفسية، وخيم القلق الرهيب على النفوس أفراداً وجماعات، فهم يعيشون معيشة ضنكاً، كما أخبرنا القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾ ﴾ (طه ١٢٤)[٢].

ومن هذا كله يبين لنا أنه لاصحة للقول بأن قضية تطبيق الشريعة الإسلامية

---

١) مختصر ابن كثير، جـ١ ص ٤٣٨.

٢) مختصر تفسير ابن كثر، جـ٢، ص ٤٩٦.

قضية معلقة، لم تحسم بعد. والحق أن هذا القول يتعارض مع الواقع التاريخي، فلقد طبقت الشريعة الإسلامية كاملة في عهد النبوة، وفي عهد الخلافة الراشدة، وطبقت في عهد الدولة الأموية، والدولة العباسية، على مستوى أقل من مستوى عهد الخلافة الراشدة، ولكن الالتزام بالتطبيق مع التطبيق الفعلي كان واضحاً في الدولة الأموية، وفي العصر العباسي الأول، ولم ينحسر تطبيق الشريعة الإسلامية عن بلاد الإسلام إلا بعد ابتعاد المسلمين عن دينهم، ثم عمد الصليبيون بعد أن احتلوا بلاد الإسلام إلى إحلال القوانين الموضوعية صراحة محل التشريع الإسلامي، وعمدوا إلى تغريب المسلمين، وأيجاد حكام لايؤمنون بتطبيق التشريع الإسلامي، ثم لما أفاق المسلمون من نومهم الطويل، وأحسوا بضرورة العودة إلى تطبيق شرع الله الخالد، كثر الجدل والنقاش في مسائل لاتحتاج إلى جدل، وما هذا الجدل إلا جزء من محاولات التسويف في تطبيق شرع الله، والجدل طبيعة في الإنسان، وهو يلجأ إليه دائماً إذا أراد التسويف، وقد قص القرآن الكريم علينا في قصة أصحاب البقرة صورة من هذا الجدل، لمجرد التسويف في تطبيق الحكم الشرعي الواضح، وذلك في قوله تعالى:

﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً قَالُوٓا۟ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٦٧﴾ قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌۢ بَيْنَ ذَٰلِكَ فَٱفْعَلُوا۟ مَا تُؤْمَرُونَ ﴿٦٨﴾ قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ ٱلنَّٰظِرِينَ ﴿٦٩﴾ قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّآ إِن شَآءَ ٱللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ وَلَا تَسْقِى ٱلْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَّا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا۟ ٱلْـَٰٔنَ جِئْتَ بِٱلْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٧١﴾ ﴾ (البقرة ٦٧ - ٧١)(١).

فقد لجأ اليهود هنا إلى المجادلة، وأخذوا يسألون موسى عن أوصاف البقرة التي أمروا بذبحها، ولو أنهم ذبحوا أي بقرة بمجرد صدور الأمر لكفتهم، ولكن شددوا، فَشُدد عليم، فالجدل هو من أيسر الوسائل للتسويف.

---

١) يراجع مختصر تفسير ابن كثير، جا، ص ٧٥ ومابعدها.

هذا ومن أمثلة الجدل حول تطبيق الحدود الشرعية قول بعضهم: إن حد السرقة لايجوز أن يطبق، والأحوال الاقتصادية في العالم سيئة، فلا بد أن يشبع جميع الناس، حتى يطبق هذا الحد، وهذه مغالطة أو جهل بشروط وموانع حد السرقة، فلقد طبق حد السرقة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، حينما كان الرسول وهو رئيس الدولة، يربط بطنه بالحجارة من شدة الجوع، لأنه لايجد ما يأكله، فمعيار تطبيق حدّ السرقة معيار شخصي، لا موضوعي، بمعنى أنه إذا وجد مانع من تطبيق الحد في شخص معين فإن هذا المانع لاينسحب على جميع الناس ولذا فإن الحد يطبق في كل الأزمنة، وحتى في وقت المجاعات، ما دام السارق غنياً، وعمر ضي الله عنه عندما منع تطبيق الحد على بعض السارقين في عام المجاعة، إنما منعه لوجود مانع شرعي لدى هؤلاء السارقين، ولو سرق غني في عام المجاعة لقطعه عمر، لأن الحكم الشرعي ينطبق إذا توافرت شروطه، وانتفت موانعه الشرعية، وإذا وجد المانع بأحد الناس، فإن هذا المانع يخصه وحده.

هذا ولقد جاء الأمر الإلهي واضحاً وصريحاً في وجوب تطبيق شرع الله في كل صغيرة وكبيرة، قال تعالى:

﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَـٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾ ﴾ (النساء ٨٣)[1].

فهذا الأمر الإلهي يشمل كل واقعة تحصل في الدنيا إلى يوم القيامة، لأن التعبير القرآني بالأمن أو الخوف يشتمل على كلماينتاب الإنسان في حياته، إما في أمن، وإما في خوف، فهذا تعبير قرآني موجز ومعجز، وهو يشبه التعبير القرآني الذي يشمل كل شيء في الوجود في قوله تعالى: ﴿ وَلَهُۥ مَا سَكَنَ فِى ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ (الانعام ١٣)[2] وهل يتصور شيء في الوجود يخرج عن هذا

---

١) مختصر تفسير ابن كثير، جـ٦، ص٤١٧.

٢) مختصر تفسير ابن كثير، جـ١، ص ٥٧.

التعبير الموجز المعجز، إن جميع الأشياء: إما في ظلمة أو في نور، وكذلك الناس جميعاً: إما في أمن، أو في خوف.

هذا وآية التشريع (من سورة النساء) الآنفة توضح بجلاء أن مهمة العلماء هي الاستنباط. أي استخراج الأحكام من الأدلة الشرعية التي احتوت عليها النصوص، ولئن كانت النصوص متناهية في عددها إلا أنها لاتتناهى في مدلولاتها، وإيمآتها المنضبطة، ولذلك أجمع علماء الإسلام على أن كل واقعة في الدنيا لها حكم، في الشريعة: إما بطريق مباشر من النصوص، وإما بطريق الاجتهاد المحكوم بضوابط شرعية متفق عليها بين العلماء.

ومن هذا كله يتضح بطلان ما شغب به - جدلًا فاسداً ولعباً بالألفاظ[1] - القائلون: بأن قضية تطبيق الشريعة الإسلامية لم تحسم بعد، فهي محسومة، وميسرة لمن أراد أن يطبقها فعلًا، وقد قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴿١٧﴾﴾ (الآيات ١٧ و٢٢ و٣٢ و٤٠ من سورة القمر).

فقد كرّر الله تعالى هذه الآية ليؤكد معناها وهو ما ذهب إليه المفسرون (أي سهلنا لفظه، ويسرنا معناه، لمن أراده، ليتذكر الناس)[2]. ومعنى هذا أن القرآن الذي يشتمل على شريعة الله مُيسَّر. فليس التشريع الإسلامي لغزا من الألغاز، أو أحجية من الآحاجي، حتى يعلّق طوال القرون الماضية بدون حسم، وإنما العيب فيمن يرفض تطبيق هذا التشريع، فيلجأ إلى التسويف والمجادلة بغير الحق، كما فعل أصحاب البقرة. ولله الأمر من قبل، ومن بعد.

---

١) نحن نستخدم هنا عبارة الدكتور كمال أبو المجد في وصفه لمعارضيه (ص ٤١) فهو أولى بأن توجه إليه.

٢) تفسير ابن كثير لسورة القمر، جـ٣ ص ٤١٠.

خاتمة البحث

تتلخص نتائج البحث فيمايلي:.

١ - إن التشريع الإسلامي منزل من لدن رب العالمين، فهو صالح للتطبيق في كل زمان ومكان، وقد أمر الله تعالي رسوله صلى الله عليه وسلم والعلماء من بعده أن يبينوا هذا التشريع للناس عن طريق التفسير والاجتهاد فيما لا نص فيه: قياساً، أو استحساناً، أو غير ذلك من طرق الاجتهاد التي فصلها علماء أصول الفقه، أخذاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

٢ - إن التشريع الإسلامي جاء متفوقاً على سائر التشريعات الوضعية، - وهذا أمر واضح عملاً - في كثير من المظاهر. مثل: طريقة تكوين العقد، وقاعدة الحرية في العقود بالإرادة المنفردة، وانتقال الالتزام بسبب الموت، وانتقاله بين الأحياء، ومبدأ شخصية العقوبة، ومبدأ الشك يفسر لصالح المتهم. وهذه مجرد أمثلة، فهي قلٌ من كثير.

٣ - إن النظم الوضعية التي تنكبت الطريق تاركة التشريع الإسلامي، قد تخبطت بين التشريع الآلهي، والقانون الطبيعي، والقانون الوضعي، وسقطت في مستنقع العلمانية المقيت.

٤ - إن التشريع الإسلامي له خصائص تشبه سائر الشرائع، ولكنها تعلو عليها. وهذه الخصائص لا بد منها لأي تشريع، مثل: العمومية والتجريد، وأن الأصل هو وجود جزاء للقواعد الشرعية، وكذلك للقانون، والتشريع الإسلامي يشتمل على جميع الموضوعات التي تعرضت لها فروع القانون الوضعي، ويزيد عليها.

٥ - إن التشريع الإسلامي ينفرد بخصائص لا تتصور في القوانين الوضعية، وذلك مثل: السمو الأخلاقي في التشريع الإسلامي، وجمع أحكام التشريع الإسلامي بين الجانبين، القضائي والديني، وهو بمنع الناس من

أن ينقلبوا إلى ذئاب بشرية، بحجة الضرورة، ويعاقب على الجريمة بالترك، مما لم تعرفه القوانين الوضعية إلا مؤخراً، وبصورة ناقصة.

ويتميز التشريع الإسلامي بأنه الأحكم والأدق والفاصل دائماً.

وقد انفرد التشريع الإسلامي بحل مشكلة خطيرة، لا حل لها في القوانين الوضعية، وهي إيجاد التوازن بين المنطق القانوني للنظام السائد، وبين مصالح الناس، لأن القاعدة القانونية هي وليدة التفاعل المستمر بين المنطق القانوني للنظام السائد وبين مصالح الناس.

وينفرد التشريع الإسلامي بتوسعه المستمر في حل مشكلات الناس على مرّ العصور، في مقابل عجز التشريعات الأخرى في هذا المضمار، وذلك لأن التشريع الإسلامي لم يحصر نفسه في نطاق نظريات اقتصادية أو سياسية ضيقة.

ويتميز التشريع الإسلامي بقابليته للتجديد دائما، وليس التبديل أو التغيير.

ويحيط بهذه الخصائص جميعها: أن التوحيد هو المهيمن دائماً على جميع موضوعات التشريع الإسلامي.

٦ - ونختم هذا البحث ببيان أن تطبيق التشريع الإسلامي قضية محسومة، وليست معلقة، كما زعم بعض الكتاب المعاصرين، شغبا منهم وتعسفا، ولكن أكثر الناس (على عكس أكثر المسلمين) يرفضون تطبيق الشريعة الإسلامية.

وقد أخبرنا الله تعالى بحصول هذا: قال تعالى:

﴿ وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ﴾ سورة يوسف (١٠٣) وقال تعالى:
﴿ وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١١٦﴾ ﴾ الأنعام (١١٦). وقال عز من قائل:
﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ ﴾ الأحزاب (٧٢).

فالله تعالى يخبرنا عن حال أكثر أهل الأرض من بني آدم أنه الضلال[1]،

---

١) راجع مختصر تفسير ابن كثير حـ ١ ص ٦١١ .

ورفض ما أنزله الله لهم من شرائع اختتمت بالشريعة الإسلامية، ويخبرنا تعالى بأنه حّمل الإنسان الأمانة، فحملها، وكان ظلوما جهولا.

هذا وقد بين ابن كثير الأقوال المتعددة التي قيلت في الأمانة، ثم أردفها بقوله: (وكل هذه الأقوال لا تنافي بينها، بل متفقة، وراجعة إلى أنها التكليف، وقبول الأوامر والنواهي بشرطها، وهو: أنه إن قام بذلك أثيب، وإن تركها عوقب، فقبلها الإنسان على ضعفه وجهله وظلمه، إلا من وفقه الله)[1] فالأمانة هي هذه الشريعة الإسلامية الخاتمة، التي امتحن الله تعالى بها الناس إلى يوم القيامة.

والحق أن التشريع الإسلامي قد أنزله الله تعالى للناس كاملا، كافيا للوفاء بحاجاتهم في الدنيا والآخرة إلى يوم الدين، ولكن كثيراً من الناس يرفضونه، جهلا وظلماً، واستعلاء في الأرض بغير الحق، ويفضلون عليه زخرف القول، مما ينفث به شياطين الإنس والجن.

قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١١٢﴾ وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا۟ مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ ﴿١١٣﴾ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿١١٤﴾ ﴾ الأنعام من ١١١ إلى ١١٤).

وهذه الايات الكريمات تبين حال طوائف من البشر في عصرنا الحالي، وكأنها فيهم خاصة، فلا همّ لهم إلا الاستهزاء بالتشريع الإسلامي، والتقليل من شأنه، مستندين إلى زخرف القول، كما أخبر سبحانه وتعالى، فتجدهم يتشدقون بكلمات، التنوير والحداثة والكونية، ويطلقون على التشريع الإسلامي: المشروع الإسلامي. وكأن هذا التشريع لم يطبق من قبل عشرات بل مئات السنين، ولولا هذا التشريع الإسلامي لعاشت الدنيا بأسرها في ظلمات بعضها فوق بعض، إلى يومنا هذا.

---

١) مختصر تفسير ابن كثير حـ ٣ ص ١١٧ .

ويبين الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم: أن الحكم في هذا هو الله وحده سبحانه وتعالى، فهو رب العالمين، وهو الحق، وما عند الناس هو الباطل، وهم يزعمون أنهم ينظرون إلى المستقبل، ولا يلتفتون إلى هذا التشريع الذي تجاوزه التاريخ، على حد زعمهم، ونسوا أن هذا التشريع محيط بهم في الماضي والحاضر والمستقبل قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ الحجر/ ٩ فقد حفظ الله هذه الشريعة بمواثيقها الأصلية، لتكون حجة على البشر إلى يوم الدين، وأما المستقبل لأولئك الضالين، فهو مظلم ورهيب، يحدده قول الله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُوا۟ لَنَآ أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ﴿٥٣﴾ ﴾ **الأعراف ٥٣**.

فهذا هو مستقبل من يرفض التشريع الإسلامي، وهو أن يخسروا أنفسهم، وهذا هو الخسران المبين حقاً..

ثبت المراجع

أولاً: التفسير:

١ - أحكام القرآن، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي الجصاص، طبعة الأوقاف، سنة ١٣٣٥هـ.

٢ - مختصر تفسير ابن كثير للصابوني محمد علي الصابوني - دار القرآن الكريم بيروت سنة ١٣٩٣ - ١٩٧٣.

ثانياً: علوم القرآن:

٣ - مناهل العرفان في علوم القرآن، الشيخ محمد عبدالعظيم الزرقاني، الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٢هـ.

ثالثاً: الحديث:

٤ - التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، الشيخ منصور على ناصف، الطبعة الثانية، عيسى البابي الحلبي.

٥ - جامع الأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، لابن الأثير الجزري.

٦ - سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، لمحمد ناصر الدين الألباني.

٧ - سنن أبي داود: سليمان بن الأشعت السجستاني، مطبعة السعادة بمصر، سمة ١٣٦٩هـ.

٨ - سنن النسائي: أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي، المطبعة السلفية بباكسنان.

٩ - صحيح البخاري: أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، بشرح الزركشي المطبعة المصرية سنة ١٣٥١هـ / ١٩٣٢م.

١٠ - صحيح الترمذي: لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، المطبعة المصرية بالأزهر سنة ١٣٥٠هـ.

١١ - صحيح مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، بشرح النووي، مطبعة محمود توفيق بالدراسة.

١٢ - المستدرك: أبو عبدالله محمد المعروف بالحاكم، مطبعة مجلس دائرة المعارف بالهند سنة ١٣٣٤هـ.

١٣ - مسند الإمام أحمد: أحمد بن حنبل، المطبعة الميمنية سنة ١٣١٣هـ.

١٤ - الموطأ: مالك بن أنس، طبعة مطبعة السعادة بهامش المنتقى.

رابعاً: كتب اللغة:

١٥ - لسان العرب: ابن منظور، المطبعة الأميرية بمصر، سنة ١٢٠٢هـ.

١٦ - مختار الصحاح، لمحمد أبو بكر الرازي.

خامساً: كتب أصول الفقه:

١٧ - إرشاد الفحول، للشوكاني.

١٨ - الإحكام في أصول الأحكام: أبو الحسن سيف الدين الآمدي، دار المعارف بالقاهرة، سنة ١٣٣٢هـ.

١٩ - الرسالة، للإمام الشافعي، ضمن كتابه الأم.

٢٠ - علم أصول الفقه وخلاصة التشريع الإسلامي، للشيخ عبدالوهاب خلاف، الطبعة الثالثة سنة ١٣٦٦هـ / ١٩٤٧م.

٢١ - المحصول في علم أصول الفقه: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تحقيق د. طه جابر فياض، الطبعة الأولى سنة ٣٩٩هـ / ١٩٧٩م، جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض.

٢٢ - المستصفى، للغزالي.

٢٣ - الموافقات في أصول الأحكام: أبو اسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المعروف بالشاطبي، طبعة محمد على صبيح.

سادساً: كتب الفقه:

(أ) الفقه الحنفي:

٢٤ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني.

٢٥ - البحر الرائق: لابن نجيم.

٢٦ - جامع الفصولين: ابن قاضي سماوة، المطبعة الأزهرية، سنة، ١٣٠٠هـ.

٢٧ - العناية شرح الهداية: محمد بن محمد بن محمود البابرتي بهامش فتح القدير المطبعة الأميرية بمصر، سنة ١٣١٥هـ.

٢٨ - رد المحتار على الدر المختار: محمد أمين بن عمر الشهير بابن عابدين طبعة مصطفى البابي الثانية سنة ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م.

٢٩ - المبسوط: محمد بن أحمد بن سهل السَّرخس، طبعه مطبعة السعادة بمصر.

(ب) الفقه المالكي:

٣٠ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، الطبعة السادسة، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م، دار المعرفة.

٣١ - تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام: إبراهيم بن علي بن فرحون طبعة الحلبي بالقاهرة ١٣٧٨هـ / ١٩٥٨م.

٣٢ - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير.

٣٣ - شرح الزرقاني، على مختصر خليل عبدالباقي بن يوسف أحمد الزرقاني، طبعة، مصطفى محمد.

٣٤ - الفروق للقرافي: متوفي (٦٨٤).

٣٥ - القوانين الفقهية: محمد بن أحمد بن محمد بن جُزي مطبعة النهضة بتونس سنة ١٣٤٤هـ / ١٩٢٦م.

٣٦ - مواهب الجليل لشرح مختصر خليل: محمد بن محمد بن عبدالرحمن الخطاب مطبعة السعادة بمصر، سنة ١٣٢٩هـ.

(ج) الفقه الشافعي:

٣٧ - الأشباه والنظائر: جلال الدين عبدالرحمن السيوطي (طبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه).

٣٨ - حاشية البجيرمي على شرح منهاج الطلاب: البجيرمي، المطبعة الأميرية سمة ١٣٠٩هـ.

٣٩ - المجموع (شرح المهذب للشيرازي): أبو زكريا محيي الدين بن شرف الدين النووي، طبعة جديدة، الناشر زكريا علي يوسف.

٤٠ - الوجيزة في فقه الإمام الشافعي: أبو حامد الغزالي: دار المعرفة بيروت، سنة ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

(د) الفقه الحنبلي:

٤١ - إعلام الموقعين: أبو عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية - طبعة فرج الله زكي الكردي بمصر.

٤٢ - الفتاوي الكبرى: شيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم المشهور بابن تيمية، طبعة بتقديم الشيخ حسنين مخلوف.

٤٣ - المغني: أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة، طبعة دار الافتاء بالسعودية.

(هـ) الفقه الظاهري:

٤٤ - المحلّي: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، المطبعة المنيرية سنة ١٣٤٧هـ/ تحقيق الأستاذ أحمد شاكر.

سابعاً: كتب معاصرة:

٤٥ - اتجاهات النهضة والتغيير في العالم الإسلامي: د. عباس حسني محمد، مكتبة السلام العالمية بالقاهرة، الطبعة الأولى، توزيع مؤسسة محيي الدين هلال بجدة.

٤٦ - بحوث مؤتمر الفقه الإسلامي، بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سنة ١٣٩٦هـ.

٤٧ - التشريع الجنائي الإسلامي: الشهيد عبدالقادر عوده، دار التراث العربي بالقاهرة.

٤٨ - حوار لا مواجهة - د / كمال أبو المجد.

٤٩ - الحق: مذكرات مطبوعة للشيخ علي الخفيف، كلية الحقوق جامعة القاهرة.

٥٠ - الجريمة: للشيخ محمد أبي زهرة.

٥١ - الفقه الإسلامي آفاقه وتطوره: د. عباس حسني محمد.

٥٢ - سلسلة دعوة الحق: رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة عدد ١٠ السنة الثانية ١٤٠٢هـ.

٥٣ - انعقاد الحوالة في الفقه الإسلامي والقانون المقارن: د. عباس حسنى محمد - بحث منشور بمجلة إدارة قضايا الحكومة بالقاهرة السنة ٢١

العدد الثالث.
٥٤ - مبادىء نظام الحكم في الإسلام: د. عبدالحميد متولي
٥٥ - المدخل للعلوم القانونية: د. توفيق فرج.
٥٦ - المدخل للفقه الإسلامي: د. محمد سلام مدكور.
٥٧ - مذكرات مطبوعة في القانون المدني المقارن مع التعمق: د. سليمان مرقص، بكلية الحقوق جامعة القاهرة.
٥٨ - النظام السياسي للدولة الإسلامية: د. محمد سليم العوا.
٥٩ - النظرية الإسلامية في الدولة: د. حازم عبدالمتعال الصعيدي دار النهضة العربية.
٦٠ - نظرية الالتزامات في القانون الروماني: د. شفيق شحاته.
٦١ - نظرية العقد: د. عبدالرزاق السنهوري.

تاسعاً: مراجع أجنبية:

٦٣ - Anson's law of Contract by A.G. Guest, M. A. 24 Edition E.L.B.S and Oxford University press.

فهرس البحث

الفصل الثالث: خصائص القواعد الشرعية التي تشبه سائر الشرائع ولكن تعلو عليها

الفصل الرابع

The Characteristics of the Islamic Sharia (Laws) Compared with Positive (man-made) Laws

By dr. 'Abbas Husni

Praise be to Allah! Prayers and peace be upon His Messenger, all of his family and companions!

Muslims, for a long time, have been abandoning their Sharia and adopting positive laws. It is high time for them to return to the best legislation bestowed upon them by Allah. The conclusions of my study of the characteristics of Islamic Sharia can be summed up in the following:

1. The Islamic laws, being revealed by Allah, the Lord of the worlds, are applicable for all times and places. Allah has ordered His Messenger (P.B.U.H.) and the Muslim scholars to clarify these laws to the people through interpretation and Ijtihad (exertion) when no clear-cut textual statement is available as stated by the scholars of 'Usú; al-Fiqh.
2. The Islamic laws ipso facto are superior to all man-made laws. This attribute is quite clear in many aspects such as: contract formulation, freedom of individual will in contracting, transference of liability by death and among the alive, punishment is personal, interpretation of doubt for the benefit of defendant, and many others.
3. The ruling systems that chose the wrong way by abandoning the Islamic laws went astray among the Divine laws, natural laws and man-made laws and finally fell in the quagmire of secularism.
4. The Islamic law has all the characteristics the other laws have, but with more superiority. Examples of these characteristics, which are basic principles for any law, are: generality, abstraction, ... etc. The Islamic alws contaisn all the issues covered by the various branches of the positive laws.
5. The Islamic law is exceptionally characterized by peculiarities which are not usually existing in the positive laws, such as moral eminence in legislation and combining in all judgments between the judicial and religious aspects so as to restrain people not to turn into wolves under excuses such as need or necessity. Also, it considers abstention a crime and put penalty upon it, a point which the positive laws did not know except very recently and only partially.
6. finally, this paper concludes with clarifying that adopting and applying The Islamic Sharia is a well organized scheme, not a vague or utopian one as some provocative contemporary writers might aruge. In spite of that, many people, unlike the majority of Muslims, are against application of Sharia laws. Allah told us in advance about the occurrence of this phenomenon when He said: "Yet no faith will the greater part of mankind have, however ardently you desire it" (Al-Quran 12:103); "Were you to follow the common run of those on earth, they will lead you away from the way of God. They

follow nothing but conjecture: they do nothing but lie." (Al-Quran 6:116) He, Glory to Him, also said: "We did indeed offer the Trust to the Heavens and to the Earth and to the mountains, but they refused to undertake it, being afraid thereof: but man undertook it; he was indeed unjust and foolish." (Al-Quran 33:72)